



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Integracja kulturowa i jej społeczne uwarunkowania

**Author:** Wojciech Świątkiewicz

**Citation style:** Świątkiewicz Wojciech. (1987). Integracja kulturowa i jej społeczne uwarunkowania. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersytet ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Wojciech Świątkiewicz

**INTEGRACJA  
KULTUROWA  
I JEJ SPOŁECZNE  
UWARUNKOWANIA**

Uniwersytet Śląski



Katowice 1987



# **Integracja kulturowa i jej społeczne uwarunkowania**



**PRACE NAUKOWE  
UNIwersytetu śląskiego  
W KATOWICACH  
NR 867**

**Wojciech Świątkiewicz**

# **Integracja kulturowa i jej społeczne uwarunkowania**

**Uniwersytet Śląski**



**Katowice 1987**

Redaktor serii: Socjologia  
Władysław Jacher

Recenzent  
Andrzej Siciński



N 286/867

Projekt okładki  
Halina Lerman

Redaktor  
Jerzy Stencei

Redaktor techniczny  
Włodzimierz Dobrzański

Korektor  
Lukrecja Wawrzyczek

Copyright © 1987  
by Uniwersytet Śląski  
Wszelkie prawa zastrzeżone

Wydawca  
Uniwersytet Śląski  
ul. Bankowa 14, 40-007 Katowice

---

Wydanie I. Nakład: 450 ± 38 egz. Ark. druk.  
8,75. Ark. wyd. 13,0. Oddano do drukarni we  
wrześniu 1986 r. Skład rozpoczęto w kwiet-  
niu. Podpisano do druku i druk ukończono  
w czerwcu 1987 r. Papier kl. III 70×100 80 g.  
Zam. 1290/86 Cena zł 390,—

---

Drukarnia Uniwersytetu Śląskiego  
ul. 3 Maja 12, 40-096 Katowice

ISSN 0208-6336  
ISBN 83-226-0140-9

## **Spis treści**

|                                                                                          |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Wprowadzenie</b>                                                                      | 7   |
| <b>I. Integracja społeczno-kulturowa</b>                                                 | 9   |
| 1. Pojęcie kultury                                                                       | 9   |
| 2. Rozumienie integracji                                                                 | 12  |
| 2.1. Integracja jako stan i jako proces                                                  | 15  |
| 2.2. Integracja a więź i adaptacja                                                       | 16  |
| 2.3. Integracja a system społeczno-kulturowy                                             | 21  |
| 2.4. Subiektywny i obiektywny aspekt integracji                                          | 23  |
| 2.5. Źródła i miary integracji                                                           | 24  |
| 3. Integracja społeczna                                                                  | 28  |
| 4. Integracja kulturowa                                                                  | 31  |
| <b>II. Aksjologiczne aspekty integracji kulturowej</b>                                   | 52  |
| 1. Socjologiczna koncepcja wartości                                                      | 52  |
| 2. Uwarunkowania orientacji na wartości                                                  | 56  |
| 3. Integracja w płaszczyźnie wartości uznawanych i odczuwanych                           | 61  |
| 4. Znaczenie wartości odświętnych i powszednich dla integracji kulturowej                | 64  |
| 5. Znaczenie różnych rodzajów wartości dla integracji kulturowej                         | 68  |
| <b>III. Semiotyczna płaszczyzna integracji kulturowej</b>                                | 73  |
| 1. Aspekty społeczne nadawania i rozumienia znaczeń                                      | 73  |
| 2. Integracja kulturowa wobec pluralizmu treści symbolicznych współczesnych społeczeństw | 77  |
| 3. Znaczenie języka dla integracji kulturowej                                            | 86  |
| 4. Integrująca funkcja kultury masowej                                                   | 90  |
| 5. Rola stereotypów w procesie integracji kulturowej                                     | 93  |
| <b>IV. Integracja kulturowa w płaszczyźnie wzorów zachowań kulturalnych</b>              | 98  |
| 1. Problematyka wzorów zachowań kulturowych                                              | 98  |
| 2. Wzory uczestnictwa w kulturze a zagadnienie integracji kulturowej                     | 101 |

|                                                                                                    |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 2.1. Uczestnictwo w różnych poziomach kultury a integracja kulturowa                               | 102 |
| 2.2. Znaczenie styczności społecznych w procesie uczestnictwa w kulturze dla integracji kulturowej | 110 |
| 3. Styl życia jako kategoria analizy integracji kulturowej                                         | 119 |
| 4. Obyczaje jako płaszczyzna integracji kulturowej                                                 | 122 |
| <b>V. Zakończenie: kultura a dezintegracja społeczna</b>                                           | 126 |
| Резюме                                                                                             | 137 |
| Summary                                                                                            | 138 |

## Wprowadzenie

Przedstawione w pracy zagadnienie integracji kulturowej i jej społecznych uwarunkowań można zaklasyfikować do centralnych problemów życia społecznego. Współczesny świat cywilizacji industrialnej i postindustrialnej jest pluralistyczny pod względem symboli wartości oraz związanych z nimi wzorów zachowań. Pluralizm oznacza nie tylko różnorodność i rozmaitość, ale także sprzeczność i antagonizm, które są źródłem konfliktów sięgających podstaw bytowania narodów.

Pluralizm, gdy powiązany jest z dezintegracją kulturową i społeczną, może prowadzić do zakwestionowania tożsamości kulturowej społeczeństw i — w rezultacie — do ich wyeliminowania z mapy społecznego świata jako historycznie ukształtowanych całości o wykrystalizowanym obliczu społeczno-kulturowym; może on być jednak również, do pewnego stopnia, koniecznym warunkiem poprzedzającym ukonstytuowanie się nowych form kulturowego bytowania społeczeństwa. Tempo i gwałtowność przemian bazy ekonomiczno-technologicznej współczesnych wysoko uprzemysłowionych społeczeństw zdają się podważać istniejące, tradycyjne, niekiedy daleko sięgające w przeszłość i stąd czerpiące swój autorytet i uprawomocnienie mechanizmy przekazywania kultury między pokoleniami. M. Mead w zakończeniu swej książki, gdy ukazuje perspektywy i szanse zachowania tożsamości kulturowej społeczeństw prefiguratywnych, stwierdza: „Musimy stworzyć nowe wzorce dla dorosłych, którzy powinni nauczyć dzieci nie tego, czego się powinni uczyć, lecz tego jak powinni się uczyć, i nie tego z czym się powinni identyfikować, tylko tego jaką wartość ma identyfikacja”<sup>1</sup>. Zachowanie wartości identyfikacji stwarza szansę na utrzymanie ciągłości kulturowej społeczeństwa. Nie jest jednak oczywiście bez znaczenia treść

---

<sup>1</sup> M. Mead: *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*. Warszawa 1978, s. 141.

identyfikacji. Wyznaczyć ją mogą jedynie inwarianty kultury, stanowiące o istocie człowieka. Nie może być mowy o identyfikacji bez integracji kulturowej. Stąd integracja jawi się jako wartość, o którą społeczeństwa zabiegają. Integracja rozumiana jako jedność w różnorodności, czyli proces, w którym jedność nie pochłonięła różnorodności, pozbawiając autonomii różnorodnych wartości i wolności jednostek, a różnorodność ukierunkowana na indywidualizację nie spowodowała krajowej eliminacji pierwiastków wspólnych, zagrażając podstawom istnienia społeczeństw.

Podjęte analizy integracji kulturowej ukazują trzy jej podstawowe wymiary: wymiar symboli, wartości i wzorów zachowań. W rzeczywistości społeczno-kulturowej stanowią one nierozłączną całość. Mając to na uwadze jedynie ze względów ułatwiających przedstawienie tej problematyki w jej złożoności i uwikłaniach, a także ze względu na praktykę licznych badań empirycznych, których wyniki stanowiły źródło ilustracji — każdemu z tych trzech wymiarów poświęciłem osobny rozdział.

Niezbędne okazało się również uporządkowanie problematyki związanej z konceptualizacją pojęcia integracji kulturowej w teorii socjologicznej i antropologicznej. Jest to przedmiotem rozważań zawartych w rozdziale pierwszym.

W zakończeniu sygnalizuję wybrane podstawowe zagadnienia związane z dezintegracją kulturową, w kontekście ujmowania kultury jako źródła dezintegracji społecznej.

Zamieszczone w tej książce uwagi, oceny krytyczne, wnioski, wreszcie próby systematyzacji, inspirowane przez autorów reprezentujących różne teorie socjologiczne, mogą stanowić — w moim przekonaniu — pewien punkt wyjścia dla dalszych rozważań teoretycznych i projektów badań empirycznych, których niedostatek jest wciąż bardzo widoczny.



# I. Integracja społeczno-kulturowa

## 1. Pojęcie kultury

Spółeczeństwo i kultura w swej społecznej aktualności są dwoma aspektami tej samej rzeczywistości. Kultura jest tworem społecznym i poza społeczeństwem, i bez niego nie może istnieć. Jej geneza sięga dialektyki relacji jednostki i społeczeństwa, możliwej do opisanie w kategoriach eksternalizacji, obiektywizacji i internalizacji<sup>1</sup>. Kultura jest rzeczywistością z poziomu obiektywizacji, poprzedzoną eksternalizacją, obligującą do internalizacji zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym. Spełnienie wymogu internalizacji stanowi warunek społecznej aktualności kultury, będącej konieczną podstawą trwania społeczeństwa w tożsamości i dynamicznym rozwoju. Obiektywizacja polega na uzyskaniu przez wytwory człowieka statusu ontycznego. Mając postać bytową, konfrontują się one ze swymi pierwotnymi twórcami jako coś zewnętrznego wobec nich, podlegają autonomizacji. Dzięki obiektywizacji subiektywne doświadczenia i indywidualne wybory stają się odrębną autonomiczną rzeczywistością, trwającą dłużej niż jej autorzy. Poprzez internalizację natomiast struktury świata zewnętrznego przekształcają się w struktury subiektywnej świadomości. W odniesieniu do kultury autonomizacja, jako konsekwencja jednostkowej i zbiorowej społecznej obiektywizacji, oznacza ukonstytuowanie się swoistego poziomu rzeczywistości, *sui generis*, odmiennej od rzeczywistości przyrodniczej, psychicznej i społecznej, o swoistych strukturach i właściwościach, które w całości ani definicyjnie, ani eksplanacyjnie nie są redukowane do praw i właściwości innych, wyróżnionych poziomów rzeczywisto-

<sup>1</sup> P.L. Berger, T. Luckmann: *The Social Construction of Reality*. London 1969, s. 79.

ści. Kultura jest całością autonomiczną, historycznie ukształtowaną, czasowo i przestrzennie zróżnicowaną<sup>2</sup>.

Istnienie kultury zależy ostatecznie od świadomych i czynnych jednostek ludzkich. „Fakty kulturowe są wspólnymi faktami kolejnych doświadczeń wielu jednostek”<sup>3</sup>. A P. Rybicki problem formułuje tak: „Istnieje świat ludzki z jemu tylko właściwymi cechami; do cech tych należą: postać życia zbiorowego, którą nazywa się społeczeństwem oraz występujące tak w życiu osobniczym, jak i zbiorowym dążenia ludzkie i różne sfery wartości, ku którym te dążenia są zwrócone — to co zwykle ujmuje się w pojęciu kultury”<sup>4</sup>. „Kultura jest wzorem, zespołem zamierzeń, projektem życia”, a społeczeństwo „faktycznym systemem społecznych interakcji”<sup>5</sup>. Funkcją kultury jest — pisze T. Parsons — utrzymywanie wzoru działań właściwego danemu społeczeństwu<sup>6</sup>.

Swoiście ludzką umiejętnością jest zdolność tworzenia znaków i wartości oraz oparta na tej zdolności możliwość symbolicznego komunikowania. Właściwość ta pozwala na wyodrębnienie z ogółu wzorów zachowań wyuczonych i przyswojonych w toku interakcji oraz ich wytworów tych z nich, które posiadają aksjonormatywny i symboliczny charakter. W opublikowanej w 1981 roku *Socjologii kultury* A. Kłoskowska wprowadza wyraźne rozróżnienie trzech kategorii kultury: kultury bytu, kultury społecznej i kultury symbolicznej. Kategorie kultury zdefiniowane są jako: „wielkie podstawowe działy kultury wyodrębnione w ujęciu synchronicznym, a różniące się charakterem składających się na nie elementów”<sup>7</sup>. Wyróżnione kategorie tworzą względnie zintegrowaną całość kultury. Wewnętrzne zróżnicowanie i podziały w obrębie kategorii nazywa się dziedzinami kultury. „W niektórych przypadkach dziedziny stanowią wyraźnie i bezspornie wyodrębnione przedmioty badania i bywają określane w sposób jaśniejszy i lepiej zbadane niż całe kategorie. Umieszczenie ich w obrębie kategorii stwarza jednak możliwość szerszych generalizacji i przyczynia się do rozwoju ogólnej teorii kultury”<sup>8</sup>.

W obręb kultury bytu wchodzi działania, narzędzia i wytwory związane z produkcją, dystrybucją i usługami, konsumpcją dóbr, czynnościami

<sup>2</sup> A. L. Kroeber: *Istota kultury*. Warszawa 1973.

<sup>3</sup> F. Znaniecki: *Nauki o kulturze*. Warszawa 1971, s. 676.

<sup>4</sup> P. Rybicki: *Struktura społecznego świata*. Warszawa 1979, s. 64.

<sup>5</sup> R. Naroll: *The Culture-Bearing Unit in Cross-Cultural Surveys*. In: R. Naroll, R. Cohen: *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*. New York—London 1973, s. 734.

<sup>6</sup> T. Parsons: *Culture and Social System*. In: *Theories and Society*. Glencoe 1961, s. 964.

<sup>7</sup> A. Kłoskowska: *Socjologia kultury*. Warszawa 1981, s. 106.

<sup>8</sup> Tamże, s. 107.

mi ochronnymi i obronnymi zabezpieczającymi trwanie gatunku i jednostki. Kategoria kultury społecznej charakteryzuje się tym, że podmiotem i przedmiotem kulturalnie określonych działań są partnerzy interakcji. Regulujący wpływ kultury odnosi się do stosunków i ról społecznych pełnionych przez ludzi w ich wzajemnych powiązaniach. Kategoria kultury symbolicznej określana jest poprzez kryterium semiotyczne i aksjologiczne. Symbol odnosi się łącznie do wartości i znaków występujących w określonych psychospołecznych i społecznych układach, a proces semiozy ujmowany jest jako proces tworzenia, przekazywania i odbioru znaków<sup>9</sup>. Dystynkcja kultury symbolicznej i społecznej opisana jest za pomocą wprowadzonej kategorii residuum interakcyjnego, rozumianego jako akt interakcji zewnętrznej w stosunku do znaczeń, posiadający ważność społeczną i indywidualną, oraz za pomocą kryterium autoteliczności. Kultura symboliczna cechuje się autotelicznością oraz pozbawiona jest residuów interakcyjnych, to znaczy, nie ma „w swym głównym aspekcie komunikacyjnym odpowiedników w akcie interakcji odnoszącym się do ról i pozycji społecznych innych aniżeli rola nadawcy i odbiorcy komunikatu. Sam komunikat nie ma residuum interakcyjnego, jak długo odbierany jest w płaszczyźnie autotelicznego, semiotycznego kontaktu”<sup>10</sup>.

Kultura symboliczna znajduje swoje odzwierciedlenie w sferze kultury bytu i kultury społecznej, oddziałując na osobowość i stosunki społeczne. Silnie zinternalizowana stać się może narzędziem praktycznego działania przez to, że „pełniąc funkcje motywacyjne określa jeden z elementów sytuacji społecznej lub technicznej”<sup>11</sup>. Autoteliczność kultury odgrywa dużą rolę w określaniu i wzmacnianiu siły motywacyjnej postępowania. „Przez udział w formowaniu osobowości, w modelowaniu realnych wzorów ludzkiego zachowania kultura symboliczna przechodzi przez sferę kultury społecznej i bywa także warunkiem wystarczającym do określenia residualnej warstwy tej kultury, wywiera wpływ instrumentalny”<sup>12</sup>.

Jednym z przejawów tego wpływu jest funkcja integracyjna kultury symbolicznej. Realizowana jest ona w ramach społecznego kontekstu, który wyznacza równocześnie granice operacyjności i społecznej aktualności kultury symbolicznej.

W walce z naturą i innymi społecznościami „okazały się zdolne przetrwać i utrwalić tylko te grupy, które rozwinęły i utrzymały wśród

---

<sup>9</sup> Tamże, s. 116.

<sup>10</sup> Tamże, s. 543.

<sup>11</sup> Tamże, s. 553.

<sup>12</sup> Tamże, s. 560.

swoich członków zespół celów ostatecznych”<sup>13</sup>. Oparte są one na wspólnocie wartości i znaków, czyli wspólnocie symboli. Dzięki takiej wspólnocie możliwa jest więc społeczna zespalająca ludzi w odrębne całości. Procesy lub zjawiska, które ukazują lub krystalizują wspólne symbole i cele oraz odrębność tak określonej całości kulturowej wobec innych systemów, nazywa się procesami integracyjnymi<sup>14</sup>. Integracja jest cechą strukturalną systemu społeczno-kulturowego związaną równocześnie z jego wewnętrznym zróżnicowaniem. Koncepcja Spencera o ewolucji społeczeństw w kierunku różnorodności, spójności i integracji przejawia się w różnych późniejszych określeniach i definicjach bądź założeniach dotyczących integracji.

## 2. Rozumienie integracji

Integrować, to tyle co scalać, łączyć, czynić spójnym, zwartym<sup>15</sup>. Integracja nie oznacza jedności w sensie jednolitości, oznacza natomiast jedność w różnorodności. Oznacza pewną harmonię społeczną, powstałą na skutek określonej zgodności różnych elementów systemu społecznego. Zgodność ta może wyrastać zarówno w płaszczyźnie rzeczy, jak i osób<sup>16</sup>. Integracja może wyrażać się przez równowagę grupową, jako siłą atrakcyjności grupy<sup>17</sup> oraz wzajemnej atrakcyjności osobnika i grupy<sup>18</sup>.

J. Szczepański definiuje integrację jako „stan lub proces formowania się zorganizowanej zbiorowości zdolnej do spełniania określonych zadań, skupionych więzią stosunków nieantagonistycznych [...] Integracja jest naturalnym procesem wytwarzania się całości nie tylko poprzez tworzenie wspólnych instytucji formalnych, lecz przez wytwarzanie wspólnych wartości, wzorów działania, interesów i poglądów”<sup>19</sup>

<sup>13</sup> K. Davis: *Human Society*. New York 1949, s. 144.

<sup>14</sup> A. Boskoff: *Functional Analysis as a Source of a Theoretical Reportery and Research Task in the Study of Social Change*. In: *Exploration in Social Change*. Ed. G. K. Zollschan, W. Hirsch. London 1964, s. 176.

<sup>15</sup> M. Ossowska: *Normy moralne wobec konfliktów społecznych*. „Etyka” 1969, nr 4.

<sup>16</sup> W. Jacher: *Zagadnienie integracji systemu społecznego*. Warszawa—Wrocław 1976, s. 13.

<sup>17</sup> L. Festinger: *Group Attraction and Membership*. In: *Group Dynamics — Research and Theory*. Ed. D. Cartwright, A. Zander. Evanston 1953.

<sup>18</sup> P. Blau: *Exchange and Power in Social Life*. New York 1964, s. 33.

<sup>19</sup> J. Szczepański: *Założenia i ogólna koncepcja planu badań nad rozwojem klasy robotniczej*. W: *Studia nad rozwojem klasy robotniczej w Polsce*. Łódź—Warszawa 1961, s. 10.

Pojęcie integracji „oznacza najogólniej proces zespolenia trwałymi więzami społecznymi zbiorowości ludzkich uznających i realizujących określone wartości, cele, działania”<sup>20</sup>. Procesualny charakter integracji bardzo wyraźnie podkreśla J. Majka, stwierdzając, że wprowadzie teoretycznie integracja może być ujmowana jako stan „ale sama w sobie jest ona [...] procesem polegającym na zharmonizowaniu kompetytywnych i kompleksowych elementów grupy społecznej. Zharmonizowanie to polega na zestrojeniu ich dążeń i działań tak, ażeby mógł być osiągniany pewien wspólny cel. Integracja nie oznacza więc zniesienia różnic, przeciwnie, różnice takie zakłada”<sup>21</sup>. W tym kontekście można jeszcze przywołać pogląd na integrację sformułowany z punktu widzenia równowagi dynamicznej, „tj. takich mechanizmów, które zapewniają maksimum spoistości przy minimum zastoju, umożliwiają podejmowanie nowych rozwiązań, rozwijają inicjatywy, sprzyjają akceptacji zmian, ułatwiają przystosowanie”<sup>22</sup>. Zwraca się tu uwagę na kwestię oceny integracji z punktu widzenia celu, jakiemu służy. Proces integracji może bowiem prowadzić także do petryfikacji struktur, eliminacji innowacji i zastoju. Poruszone zagadnienie ma zasadnicze znaczenie dla określenia istoty integracji, dla wyznaczenia miar integracji i określenia granicy dezintegracji.

Z dokonanego przeglądu literatury wynika zatem, że o integracji mówi się zarówno wówczas, gdy idzie o określenie skutków jakiegoś procesu; o owym osiągniętym stanie jedności, zgodności czy współdziałania, jak i o samym procesie ukierunkowanym na osiąganie zgodności, jedności czy współdziałania. Trafnie jednak podkreśla J. Fichter, że integracja rozumiana „jako proces nie jest skończona, a jako rezultat nie jest pełna”<sup>23</sup>. W tym „niedomknięciu” zawiera się istota dynamiki społeczeństwa: jego struktur i funkcji. J. Fichter formułuje trzy „ostrzeżenia” w związku z pojmowaniem integracji i jej badaniem, wynikające z faktu relatywności i względności systemu społeczno-kulturowego. Po pierwsze: nie jest zawsze tak, że dobrze zintegrowane społeczeństwa łatwiej osiągają swoje cele niż gorzej zintegrowane. Pewien poziom integracji jest natomiast koniecznym warunkiem realizacji socjokulturalnych funkcji systemu. Po drugie: ocena rozmiarów integracji musi być oparta na

<sup>20</sup> R. Turski: *Dynamika przemian społecznych w Polsce*. Warszawa 1961, s. 9.

<sup>21</sup> J. Majka: *Socjologia parafii. Zarys. problematyki*. Lublin 1971, s. 223.

<sup>22</sup> K. Doktor, M. Hirszowicz, A. Matejko, J. Kulpińska: *Kształtowanie się socjalistycznego modelu stosunków przemysłowych*. „Studia Socjologiczne” 1965, nr 3.

<sup>23</sup> J. Fichter: *Grundbegriffe der Soziologie*. Wien—New York 1970, s. 238.

wiedzy (nie jest to sprawa intuicji czy dowolnych ocen) określającej warunki, które stanowią o integracji. Po trzecie: ocena rozmiarów integracji nie może opierać się jedynie na wyliczeniu koegzystencji elementów kulturowych znajdujących się na pewnym terytorialnym obszarze. Konieczne jest również uwzględnienie związków zachodzących między nimi, bowiem niektóre obiekty kulturowe mają większe znaczenie integracyjne niż inne. Zagadnienie to akcentuje również A. Tyszka, który w kontekście krytyki ankietowo-kwantytatywnych metod stosowanych przez socjologów kultury wskazuje, że najważniejszym zadaniem badawczym jest ustalenie ścisłej zasady grupotwórczej w postaci zasady integracji działań na gruncie wspólnoty wzorów i wartości<sup>24</sup>. Dwa ostatnie „ostrzeżenia” J. Fichtera trzeba potraktować niewątpliwie jako postulaty metodologiczne. Uwaga pierwsza budzi natomiast pewne wątpliwości. Autor nie precyzuje znaczenia „dobrze zintegrowane” (*gut integrierte*) i „słabo zintegrowane” (*locker integrierte*) społeczeństwo w kontekście twierdzenia, że słabo zintegrowane społeczności mogą lepiej osiągać swoje cele niż społeczności dobrze zintegrowane. Można by rozumieć „słabo zintegrowane” jako silniej zdeintegrowane, z czego dalej dałoby się wyprowadzić wniosek, że dezintegracja sprzyja sprawniejszemu funkcjonowaniu społeczeństwa. Dezintegracja przejawia się w formie dewiacji apulsywnej lub repulsywnej, czyli patologii. Wprawdzie, na przykład K. Erikson<sup>25</sup> formułuje twierdzenie o integracyjnej funkcji zachowań dewiacyjnych, oparte na założeniu, że dewiacja wywołuje poczucie zagrożenia, które w konsekwencji prowadzi wprost do wzrostu spójności wewnętrznej grupy, niemniej jednak należy zwrócić uwagę na to, że zagrożenie zewnętrzne o tyle może spełniać rolę czynnika wzmacniającego spójność w obrębie społeczności, o ile istnieje w niej już dostatecznie wysoki poziom integracji. Stąd wynika, że dewiacja z istoty swej integracji raczej nie sprzyja, a to oznacza też, że społeczeństwa „słabo zintegrowane” nie mają większej łatwości w osiąganiu swoich celów niż społeczeństwa „dobrze zintegrowane”. Dezintegracja bowiem i dewiacja oznaczają wewnętrzną rozbieżność celów i akceptowanych sposobów ich osiągania. Inaczej mówiąc: jeśli społeczeństwo nie osiąga skutecznie swoich szeroko rozumianych celów, to wówczas może to oznaczać, iż jest ono „słabo zintegrowane”.

<sup>24</sup> A. Tyszka: *Antropologiczna i socjologiczna perspektywa badania kultury*. „Kultura i Społeczeństwo” 1981, z. 1—2.

<sup>25</sup> K. Erikson: *Notes on the Sociology of Deviance*. In: *The Otherside*. Ed. H. Becker. New York 1964.

## 2.1. Integracja jako stan i jako proces

Jak podkreślałem wcześniej, integrację można ujmować w aspekcie dynamicznym i statycznym. W tym drugim przypadku oznacza ona pewien stan ładu, harmonii, zgodności zachowujący autonomię różnorodnych elementów, składających się na ową szerszą harmonijną całość. Integracja w tym ujęciu jest uchwytym czasowo oglądem procesów dziejących się w społeczeństwie. Posługując się tą kategorią, podejmujemy próby statycznego opisu tego co ciągle i zmienne.

Integracja w sensie dynamicznym oznacza pewien etap procesów społecznych, którego różnorodne elementy zdają się do siebie zbliżać bądź na zasadzie równorzędności ich siły i wartości, bądź na zasadzie podporządkowania elementom silniejszym i bardziej ekspansywnym. O społeczeństwach, w których dominuje ten rodzaj procesów społecznych, mówimy też, że są społecznościami zintegrowanymi, w których panuje ład i harmonia. W ujęciu procesualnym integracja odnosi się do pewnego etapu procesów społecznych, o którym dopiero z pewnego niezbędnego dystansu czasowego możemy orzec, iż te obserwowane wówczas wewnętrzne mechanizmy procesu w rzeczywistości prowadziły do ładu i harmonii, a nie w kierunku zjawisk odwrotnych. Mówi się wówczas, że to co wydawało się dezintegracją (to znaczy dezintegracyjną fazą procesów społecznych), w istocie prowadziło do wyższej formy integracji. K. Dąbrowski taką dezintegrację nazywa dezintegracją pozytywną<sup>26</sup>. Można dodać, zgodnie z proponowanym przeze mnie stanowiskiem w kwestii oceny integracyjnej funkcji procesów społecznych, że nie tylko dezintegracja może być pozytywna, ale i integracja może być negatywna. Byłoby tak wówczas, gdy integracji towarzyszyłaby petryfikacja struktur społecznych i pozorne ujednolicenie różnorodnych elementów składających się na ową zintegrowaną całość.

Za przyjęciem proponowanego stanowiska co do oceny kierunku procesów społecznych, ze względu na ich integracyjne funkcje, przemawiają klasyczne już dziś przykłady twierdzeń socjologicznych z lat czterdziestych o obserwowanej wówczas tendencji do autonomizacji społeczeństw i zaniku małych grup pierwotnych. Procesy społeczne prowadziły — jak się wówczas wydawało — do formowania się społeczeństwa masowego jako zbioru idealnie samotnych jednostek, bezradnych w obliczu potężnego wpływu środków masowego komunikowania. Dziś byśmy mogli powiedzieć, że koncepcje te nie potwierdziły się, a badania socjologiczne zdają się wskazywać na wzrost znaczenia małych grup

<sup>26</sup> K. Dąbrowski: *Dezintegracja pozytywna*. Warszawa 1979.



społecznych w społeczeństwie ustrukturalizowanym i pluralistycznym<sup>27</sup>. Można zatem powiedzieć, że brak pewnego dystansu czasowego utrudnia ocenę kierunku procesów społecznych. Dodatkowo zwiększa te trudności aktualny stan wiedzy socjologicznej<sup>28</sup>.

Integracja oznacza, że w procesach społecznych dominują jakościowo bądź ilościowo lub jakościowo i ilościowo elementy i mechanizmy scalające, ukierunkowane na zespolenie, współdziałanie i współpracę. W tym sensie procesualne rozumienie integracji zakłada jej celowościowy charakter. Celem integracji jest ład. Stąd procesy współdziałania i współpracy można traktować jako procesy integracyjne o tyle, o ile zmierzają one do realizacji założonej koncepcji ładu. Współczesne działania ludzi stanowią w jakiejś mierze pochodną tego, ku czemu dążyły przeszłe pokolenia, pochodną zmodyfikowaną kształtem teraźniejszości i aktualizowaną wizją przyszłości. Antycypując przyszłość, opierając się na doświadczeniach przeszłości, można formułować tezy o tym, czy obserwowane procesy stanowią integrację. Sądy takie opierają się na przekonaniu jako kategorii potocznej świadomości lub na wskaźnikach obiektywnych, wyprowadzonych z wiedzy naukowej. Doceniając walory epistemologiczne takiego postępowania, a także ich ważne znaczenie społeczne — zwłaszcza w aspekcie funkcji modyfikacji zachowań społecznych jako konsekwencji oddziaływań określonych idei i poglądów — nie uchylam wcześniejszej uwagi, że ostateczne nazwanie danej fazy procesów społecznych i ich ocena mogą się dokonać tylko z perspektywy uzasadnionego dystansu czasowego, który pozwala ustalić, na ile i w jakim stopniu zrealizowano założoną koncepcję ładu społeczno-kulturowego.

## 2.2. Integracja a więź i adaptacja

Pojęcie integracji jest ściśle powiązane z pojęciem więzi. Zdaniem W. Jachera integracja jest skutkiem istnienia więzi. „Jedno zjawisko nie istnieje bez drugiego. Choć nie są tym samym, są ze sobą sprzężone. O integracji zbiorowości decyduje charakter stosunków społecz-

<sup>27</sup> Wzrost znaczenia małych grup społecznych w życiu zbiorowym i indywidualnym rejestrują między innymi badania z zakresu socjologii rodziny. Zob. na przykład: F. Adamski: *Socjologia małżeństwa i rodziny*. Warszawa 1981; S. Nowak: *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*. Warszawa 1976 i in.

<sup>28</sup> Ciekawym dokumentem świadomości metodologicznej socjologów wypracowanej w okresie kryzysu społecznego jest książka zredagowana przez A. Sicińskiego pt. *Styl życia, obyczaje, ethos w Polsce lat siedemdziesiątych z perspektywy roku 1981*. Warszawa 1983; zob. też moją recenzję tej książki opublikowaną w „Górnośląskich Studiach Socjologicznych”. T. 17: *Socjologowie w społeczeństwie polskim lat siedemdziesiątych*. Katowice 1984.

nych stanowiących rodzaj więzi. Jedyne solidarne stosunki społeczne służą spójności grupy"<sup>29</sup>. Ujmując integrację od strony więzi społecznej, nazywa ją W. Jacher „stanem więzi”, czyli stanem zorganizowanego układu stosunków społecznych i współzależności.

Nieco inaczej relacje między więzią a integracją ujmuje M. Malikowski. Autor krytycznie oceniając poglądy, wedle których „więzią jest to, co prowadzi do tworzenia się i rozwoju grupy i zbiorowości, sugeruje ograniczenie pojęcia więzi tak, aby stało się ono socjologicznie operatywnym<sup>30</sup>. Szerokie ujęcie więzi zostaje rozbite na cztery kategorie: 1) kategorię więzi obejmującą pytania o to co łączy, spaja i trzyma ludzi; 2) kategorię integracji obejmującą charakterystykę sposobów tworzenia się pewnych całości; 3) kategorię spójności, która jest rozumiana jako rezultat procesów scalających; 4) kategorię solidarności jako następstwa spójności grupowej. Odnośnie do integracji autor pisze: „Można tu wymienić łączenie »mechaniczne«, czyli przez podobieństwo (np. integracja kulturowa, normatywna) oraz »organiczne« na podstawie różnic, uzupełniania się, współpracy (integracja funkcjonalna), dalej łączenie bezpośrednie (interakcyjne) i pośrednie, poprzez rzeczy jako obiekty i poprzez symbole”<sup>31</sup>.

Można podkreślić interesujący charakter propozycji autora, która przełożona na język badań empirycznych mogłaby się przyczynić do wprowadzenia uściśleń terminologicznych przynajmniej w tej sferze zagadnień socjologicznych. Nie znaczy to jednak, iżbym w całości stanowisko M. Malikowskiego akceptował, zwłaszcza w odniesieniu do kwestii bardziej szczegółowych, odnoszących się do wyróżnionych rodzajów integracji kulturowej.

Całkowicie inne stanowisko w odniesieniu do poruszanego tu zagadnienia zajmuje W. Makarczyk. Poddając krytyce myślenie metaforyczne w socjologicznych analizach stosunków społecznych, autor formułuje sugestię, iż takie pojęcia, jak na przykład więź, ale również i integrację faworyzują „ci, którzy chcą zatrzeć rzeczywisty charakter motywów kierujących ludźmi”<sup>32</sup>. Do tych rzeczywistych motywów działań autor zalicza — podpierając się autorytetem A. Smitha — przymus, bezinteresowność, „zyskowość” [to ostatnie określenie pochodzi ode mnie].

<sup>29</sup> W. Jacher: *Zagadnienie integracji...*, s. 15.

<sup>30</sup> M. Malikowski: *Pojęciowo-teoretyczne aspekty kontrowersji wokół istoty więzi społecznej*. „Studia Socjologiczne” 1979, nr 4.

<sup>31</sup> M. Malikowski: *Pojęciowo-teoretyczne...*

<sup>32</sup> W. Makarczyk: *Przeñośnia oznaczająca łączenie a problemy stosunków międzyludzkich*. W: *O społeczeństwie i teorii społecznej*. Księga poświęcona pamięci Stanisława Ossowskiego. Red. E. Mokrzycki, M. Ofierska, J. Szacki. Warszawa 1985.

Stąd, na tej podstawie, wyodrębnia się działania wykonywane pod przymusem i dobrowolnie, a wśród tych ostatnich: działania dobrowolne interesowne i działania dobrowolne bezinteresowne.

Z pewnością uzasadniony jest podział Smitha na zachowania dobrowolne i pod przymusem. Znacznie trudniej byłoby jednak znaleźć operacyjne definicje tego co „dobrowolne” i „przymusowe”. Zresztą kwestię tę W. Makarczyk też sygnalizuje w kontekście wzmianki o metodologicznych aspektach badań nad motywami ludzkich zachowań. Problem nie jest jednak tak prosty, jakby to można było wyczytać z powoływanej pracy. Tym bardziej trudno jest zaakceptować tezę o konieczności wyeliminowania z języka socjologii takich pojęć, jak na przykład więź czy adaptacja, lub integracja, ponieważ utrudniają one, jak twierdzi autor — dotarcie do rzeczywistych motywów kierujących działaniami człowieka. Więź czy integracja są pojęciami syntetycznie opisującymi złożoność fragmentu zjawisk i procesów społecznych. Podobnie zresztą takimi „syntetycznymi” pojęciami są „działania dobrowolne” i „działania przymusowe”. Tyle tylko, że zmieniamy tu płaszczyznę analizy: z socjologicznej i społecznej na psychologiczną i jednostkową. Język socjologii obfituje w metafory. Nauki społeczne, także i socjologia, podejmują próby jakościowych analiz najgłębszych wymiarów egzystencjalnych rozmaitych form społecznego bytowania ludzi. Metafory w pewnym sensie ułatwiają przybliżenie do rzeczywistości trudnej do ogarnięcia — przynajmniej na obecnym etapie rozwoju — wiedzy socjologicznej pojęciami precyzyjnymi, zbudowanymi na wzór modeli nauk ścisłych. Nie trzeba metafor na siłę i wbrew przyjętym zwyczajom wyrzucać z języka socjologii. Trzeba natomiast je badać i precyzować ich znaczenie. Nie w tym wymiarze należy też szukać zniekształcających obraz życia społecznego intencji badaczy.

Innym terminem, z którym integrację zwykle się łączy, jest adaptacja. Traktuje się ją jako warunek integracji bądź jako jej skutek. Adaptacja to proces, w którym „dokonuje się stopniowe dostosowywanie się pod względem formy i funkcji materialnych społecznych i umysłowych elementów kulturowych danych grup ludności, tworzących określoną społeczność. W procesie tym zachodzi kilka szczegółowych zjawisk, a to: ujednolicenie elementów kulturowych poprzez częściową zmianę ich formy i funkcji, dyfuzja uznanych społecznie elementów kultury z obrębu jednych grup w inne oraz przedostających się z zewnątrz, a także rozpad, zanik innych, tych, które zostały społecznie nie uznane lub które w nowych warunkach straciły swoją użyteczność”<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> J. Burszta: *Integracja kulturowa wsi*. W: *Ziemia Zachodnie w polskiej literaturze socjologicznej*. Poznań 1970, s. 377.

P. Rybicki określa adaptację jako przystosowanie się do „nowych warunków geograficznych, cywilizacyjnych, kulturowych, do nowych i swoistych warunków społecznych wynikających ze skupienia heterogenicznej ludności”<sup>34</sup>. W studiach nad integracją ludności na Ziemiach Zachodnich K. Kwaśniewski przyjmował, że adaptacja oznacza przystosowanie, a integracja scalanie. Adaptacja do form kulturowych — jak to określa autor — oznacza przystosowanie do form lansowanych przez inne grupy „poprzez rezygnację z form własnych lub utrzymywanie ich, względnie powodowanie podobnych zjawisk u innych grup”<sup>35</sup>. Termin „integracja kulturowa” „używany będzie o tyle, o ile na gruncie wspólnoty warunków bytu, produkcji i rodzących się treści kulturowych w nawiązaniu do kultury ogólnonarodowej kształtują się i upowszechniają wspólne dla danego regionu odrębności formalno-kulturowe”<sup>36</sup>. P. Sorokin zwraca uwagę na fakt, że integracja i adaptacja nie są terminami synonimicznymi. Silna lub słaba integracja systemu nie łączy się jednocześnie z łatwością adaptacji do otoczenia. „Struktura i taktyka silnie zintegrowanych systemów może być zarówno elastyczna jak i sztywna — zależnie od warunków. To samo dotyczy systemów słabo zintegrowanych”<sup>37</sup>. Autor dodaje jeszcze, że kultywowana we współczesnych społeczeństwach cnota plastyczności i zdolności przystosowawczej w gruncie rzeczy jest często wynikiem słabej integracji systemu społeczno-kulturowego. „Taki tryumf nie zintegrowanego eklektyzmu i bierności pozostaje w zgodzie z naszą przejrzałą kulturą i społeczeństwem wrażliwców”<sup>38</sup>.

Podobnie jak więc i integracja, tak adaptacja i integracja to stany i procesy z sobą powiązane. Integracja jakiejś społeczności może dokonać się wskutek adaptacji wzajemnej jej elementów składowych. Sama zaś stanowić może warunek niezbędny dla przystosowania się owej całości do szerszych czy też tylko zewnętrznych całości społecznych. Integracja oznacza więc proces ukierunkowany na tworzenie się rzeczywistości jakościowo nowej, powstającej wskutek przystosowania się różnych części składowych całości społeczno-kulturowej, stanowiącej swoistego rodzaju system.

Z omawianymi wyżej pojęciami są niekiedy łączone także terminy, takie jak asymilacja czy akulturacja. W literaturze przedmiotu można

<sup>34</sup> P. Rybicki: *Procesy społeczne i problemy socjologiczne*. W: *Ziemia Zachodnie...*, s. 434.

<sup>35</sup> K. Kwaśniewski: *Adaptacja i integracja kulturowa ludności Śląska po II wojnie światowej*. Wrocław 1968, s. 6.

<sup>36</sup> K. Kwaśniewski: *Adaptacja...*, s. 51.

<sup>37</sup> P. Sorokin: *Social and Cultural Dynamics*, Boston 1957. Cyt. wg *Zasada zmiany immanentnej*, W: *Elementy teorii socjologicznej*. Warszawa 1975, s. 393.

<sup>38</sup> P. Sorokin: *Zasada zmiany immanentnej...*, s. 393.

spotkać duże rozbieżności co do sposobu ich określania. W. Jacher, dla przykładu, ujmując asymilację jako proces przystosowania się do zewnętrznych (fizycznych) warunków bytowania jakiejś społeczności. W tym znaczeniu asymilacja jest niezbędnym etapem poprzedzającym adaptację i integrację<sup>39</sup>. G. Simpson w artykule zawartym w *International Encyclopedia of the Social Sciences* definiuje asymilację jako proces, w którym jednostki o różnym pochodzeniu etnicznym i rasowym wchodziły we wzajemne interakcje wolne od konfliktów, których źródłem byłyby ich przynależność rasowa lub etniczna. Pełna asymilacja ma miejsce wówczas — jak twierdzi autor — gdy struktury społeczne nie są oparte na kryterium przynależności etnicznej lub rasowej. Tak pojmowana asymilacja różni się od akomodacji, którą charakteryzuje jako proces kompromisów cechujący się tolerancją, a także akulturacji lub zmiany kulturowej, która jest wynikiem połączenia dwóch lub więcej systemów kulturowych lub przemieszczenia jednostek z ich pierwotnych układów społecznych i kulturowych do nowego społeczno-kulturowego otoczenia<sup>40</sup>. W pracy M. Freedmana o mniejszościach społecznych w Anglii można znaleźć rozróżnienie asymilacji jako procesu, w którym mniejszości są inkorporowane w system społecznych związków, tworzących większe społeczności, oraz akulturacji, która oznacza zmiany kulturowe zachodzące w mniejszościach społecznych będących reakcją (odpowiedzią) na kulturę większych społeczności<sup>41</sup>. Cytowany także przez G. Simpsona M. M. Gordon reprezentuje najszerze — jak się wydaje — rozumienie asymilacji, której opis jest oparty na siedmiu wskaźnikach, są to: 1) przeobrażenia wzorów kulturowych w kierunku właściwym dla społeczeństwa przyjmującego (*host society*), 2) szeroki udział w instytucjach, klubach, klikach społeczeństwa przyjmującego — na poziomie grup pierwotnych; 3) szeroki zakres „małżeństw mieszanych”; 4) rozwój poczucia przynależności społecznej bazującego wyłącznie na przynależności do społeczeństwa przyjmującego; 5) brak uprzedzeń; 6) brak dyskryminacji; 7) brak konfliktów wartości i władzy<sup>42</sup>.

Koncentrując się w tej pracy głównie na zagadnieniach integracji kulturowej i jej społecznych uwarunkowaniach, pominię w dalszej części rozważań szersze nawiązywanie do wyróżnionych wyżej koncepcji asy-

<sup>39</sup> W. Jacher: *Refleksje o wzajemnych oddziaływaniach społecznych*. W: *Człowiek i praca*. Red. W. Jacher. Opole 1979, s. 56.

<sup>40</sup> G. Simpson: *Assimilation*. In: *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. 1. Ed. D. L. Sills. London 1972.

<sup>41</sup> *A Minority in Britain*. Ed. M. Freedman. London 1955, s. 240.

<sup>42</sup> M. M. Gordon: *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origin*. New York, s. 71.

milacji. Rezerwowałbym to pojęcie dla socjologicznej analizy interakcji zachodzących między jednostkami i grupami społecznymi o różnej przynależności etnicznej i rasowej.

### 2.3. Integracja a system społeczno-kulturowy

Integracja systemu wyraża się w funkcjonalnej zgodności jego elementów składowych, tworzących całość zdolną do działania i osiągania zamierzonych celów. Od strony strukturalnej system przedstawia się jako układ więzi łączących ludzi, którzy współuczestniczą w realizowaniu celów systemu. Integracja systemu — pisze T. Parsons — jest wynikiem zgody, jednomyslności w stosunku do wartości grupy. Wartości spełniają rolę więzi, są przyczyną stabilności systemu i prowadzą do jego równowagi<sup>43</sup>. Integracja elementów systemu może być oparta na zasadzie wzajemności lub na zasadzie eksploatacji. W tym pierwszym przypadku mamy do czynienia z asymetrycznością pozycji i związków zachodzących między wyróżnionymi elementami systemu. W drugim, pewne elementy systemu pełnią funkcję dominującą, podporządkowując sobie pozostałe, co sprawia, że integracja systemu jest oparta na asymetrii pozycji i związków zachodzących między jego częściami składowymi.

W literaturze podkreśla się dwa rodzaje czynników warunkujących integrację systemu: czynniki aksjoefektywne i socjooperatywne oraz czynniki zewnętrzne związane z faktem, że system społeczno-kulturowy występuje w określonym otoczeniu. Wśród czynników zewnętrznych można przykładowo wymienić kontrolę społeczną zarówno w formie represji prawnej, jak i opinii publicznej: „czynniki, które są wspólne dla większości grup, takie jak układ ekologiczny kierujący systemem komunikacji, podobieństwo albo hierarchia statusów społecznych, właściwych zebranym jednostkom, ogólna analogia ich systemów odniesienia”<sup>44</sup>. Do czynników aksjoefektywnych W. Jacher zalicza: 1) atrakcyjność wspólnego celu; 2) atrakcyjność działania zbiorowego, zwłaszcza jeśli jest ona środkiem zbliżania się do celu; 3) atrakcyjność przynależności do grupy; 4) atrakcyjność wynikającą z powiązań interpersonalnych. Wśród czynników socjooperatywnych wyróżnia się: 1) utrzymanie i zachowanie kooperacji; 2) zadośćuczynienie pragnieniom-potrzebom członków systemu społecznego<sup>45</sup>. Między tymi dwoma czynnikami

<sup>43</sup> T. Parsons: *The Social System*. Glencoe 1951, s. 485.

<sup>44</sup> W. Jacher: *Socjologiczne problemy więzi i spójności grupy*. „Zeszyty Naukowe KUL” 1970, nr 2.

<sup>45</sup> W. Jacher: *Zagadnienie integracji...*, s. 17—20.

zachodzi tego typu zależność, że jeśli potrzeby członków systemu będą nie zaspokajane, wówczas i współdziałanie między nimi cechować będzie niski stopień skuteczności. W teorii systemów przyjmuje się jednak, jako podstawowe założenie, że każdy system dąży do zachowania równowagi, co jest związane — według T. Parsonsa — ze zjawiskiem powszechnego oporu wobec zmiany. Opór ten wynika z instytucjonalizacji ról w systemie kulturowym<sup>46</sup>. Dążenia te oparte są również na konformizmie wobec zinstytucjonalizowanych oczekiwań i potrzeb wzajemności w prestiżu, aprobacie i akceptacji. System zmierza ku zjednoczeniu wszystkich prawd w postaci najogólniejszych pojęć „w strukturę niższych i wyższych elementów, które wychodzą od wątku podstawowego, symetrycznie ułożone i zrównoważone we wszystkich kierunkach. Momentem decydującym jest okoliczność, że taki system widzi dowód swej zasadniczej prawomocności w architektonicznej i estetycznej pełni, w udanym domknięciu i solidności gmachu”<sup>47</sup>. Ale równocześnie — pisze dalej G. Simmel — „życie z istoty swej bezformne, choć nieustannie stwarzające dla siebie formy we wszystkich możliwych przejawach burzy się przeciwko skierowaniu w jakiegokolwiek trwałej formy [...] Chciałoby przebić nie tyle tę lub ową formę, ale formę jako taką”<sup>48</sup>. W opozycji formy i życia leży istota konfliktu w kulturze. Wyznacza ona równocześnie granice integracji kulturowej.

B. Malinowski — silnie akcentujący w swej teorii zagadnienie potrzeb — wysuwa tezę, że zachwianie równowagi systemu ma miejsce wówczas „gdy zmiana potrzeb ludzkich z konieczności pociąga zmianę układu reakcji kulturowych na te potrzeby. W ten sposób każdy typ zmiany kulturowej nie jest niczym innym, jak zmianą instytucji lub też układu instytucji kultury”<sup>49</sup>. W wyniku zmiany, będącej przejawem zakłócenia równowagi, powstaje inna, odmienna od dotychczasowej rzeczywistość. Zdaniem Smelsera zmiany systemu społeczno-kulturowego można sprowadzić do: 1) strukturalnej dyferencjacji, której skutkiem są nowe, bardziej wyspecjalizowane i autonomiczne jednostki strukturalne; 2) powstania nowych struktur koordynujących; 3) zakłóceń i wstrząsów społecznych<sup>50</sup>.

Integracja rozumiana jako proces jak i jego rezultat odnosi się więc do pewnych całości społeczno-kulturowych i w tej perspektywie będzie przedmiotem dalszych analiz. Dodać jednakże trzeba, że społeczna ca-

<sup>46</sup> T. Parsons: *Economy and Society*. New York 1956, s. 262—263.

<sup>47</sup> G. Simmel: *Der Konflikt der Modernen Kultur*. In: S. Magala: *Simmel*. Tłum. S. Magala. Warszawa 1980, s. 147.

<sup>48</sup> G. Simmel: *Der Konflikt der Modernen Kultur...*, s. 136.

<sup>49</sup> A. K. Paluch: *Malinowski*. Warszawa 1981, s. 109.

<sup>50</sup> N. Smelser: *The Sociology of Economics Life*. New Jersey 1965, s. 102.



łość czy system nie są układem izolowanym. Istnieje ona w określonym kontekście społecznym i kulturowym. Współ z czynnikami immanentnymi wyznaczają one zakres otwartości systemu. Otwartość albo niedomkniętość rozumiem jako podatność na wpływy zewnętrzne i zależność od sytuacyjnego kontekstu. Niedomkniętość jest również skutkiem rozbieżności między założonymi celami grupowymi sankcjonowanymi normami i wartościami, wzorcami idealnymi a wzorami zachowań i ich rezultatami. Nieadekwatność wzorców i wzorów zachowań stanowi ważny obszar działania systemu, którego poznanie pozwala na właściwe odczytanie zjawisk i procesów zachodzących w systemie. Nieadekwatność prowadzić może zarówno do zwiększenia integracji, czyli zmniejszenia rozbieżności, co dokonać się może bądź przez zmianę systemów aksjonormatywnych, bądź przez przeobrażenia wzorów zachowań, jak i do dezintegracji systemu.

#### 2.4. Subiektywny i obiektywny aspekt integracji

Należy zwrócić także uwagę na fakt, że integrację można ujmować jako kategorię obiektywną i jako kategorię subiektywną, to znaczy ujmowaną ze względu na subiektywne poczucie członków danej społeczności. Jest ona wynikiem negocjacji między partnerami procesów interakcji i komunikowania. Jest możliwa sytuacja, kiedy zewnętrzna, to znaczy obiektywnie postrzegana integracja nie znajduje swego odzwierciedlenia w płaszczyźnie świadomości potocznej i rzeczywistych zachowań. Przez analogię odnieść to można do relacji między wzorami otwartymi i ukrytymi<sup>51</sup>. W płaszczyźnie obiektywnej integracja jest odnoszona do wzajemnych związków między różnymi procesami i zjawiskami występującymi na danym obszarze. W płaszczyźnie subiektywnej dotyczy postaw jednostek. Odgrywają tu rolę oceny i postawy, istotne jest całe widzenie życia społecznego i jego warunków. Oceny i postawy mają znaczenie nie tylko jako przejawy społecznej świadomości: ich ważność polega na tym, że z kolei one oddziałują na przebieg realnych procesów<sup>52</sup>. Integralny wzrost złożonych kultur możliwy jest wyłącznie w warunkach równoczesnego, wszechstronnego i integralnego rozwoju osobowości. Zintegrowanego systemu nie stworzą zdeintegrowane osobowości. Integracja osobowości wyraża się także w zakresie identyfikacji kulturowej. R. Benedict<sup>53</sup> skłaniała się do trakto-

<sup>51</sup> R. K. Merton: *Teoria socjologiczna a struktura społeczna*. Warszawa 1981, s. 131—152.

<sup>52</sup> P. Rybicki: *Procesy społeczne i problemy socjologiczne...*, s. 438.

<sup>53</sup> R. Benedict: *Wzory kultury*. Warszawa 1966.

wania całych kultur jako odwzorowania osobowości w powiększonych rozmiarach. Subiektywny wymiar integracji szczególnie silnie akcentowany jest w koncepcjach fenomenologicznych i etnometodologicznych w socjologii. W świadomości jednostek i budowanych przez nich taksonomiach otoczenia kulturowego poszukuje się zasad integracji. Ważną rolę odgrywa tutaj poczucie odrębności kulturowej, stanowiące podstawę wyodrębnienia grup kulturowo jednolitych. A. Kłoskowska, komentując wyłączość tzw. emicznego ujęcia kultury, wskazuje, że „w pełni refleksyjne poczucie odrębności kulturowej nie stanowi koniecznego warunku zachowania cech właściwych danej kulturze [...] Zasięg nazwy plemiennej i uświadomienie przynależności kulturowej należą niewątpliwie do ważnych wskaźników integracji kultury, ale nie są to wskaźniki niezawodne i niezbędne. Emiczne ujęcie kultury powinno liczyć się z zakłóceniami przejawiającymi się w formie fałszywej świadomości, racjonalizacji i derywacji oraz ze społecznym zróżnicowaniem postaw, które w odniesieniu do całości kultury i jej integracji nawet w społeczeństwie pierwotnym jest znaczne i odbiega od fonemicznej jedności języka”<sup>54</sup>. Koniecznym uzupełnieniem tego aspektu badań jest uwzględnienie uwarunkowań obiektywnych w wyznaczaniu ram integracji kulturowej. Integracja dokonuje się na obydwu wyróżnionych płaszczyznach.

## 2.5. Źródła i miary integracji

Źródła integracji można najogólniej określić dążeniem systemu do równowagi. Może ono być wynikiem działania czynników immanentnych, jak i warunków i presji kontekstu sytuacyjnego. Rzecznikiem uznania czynników immanentnych jako podstawowych źródeł integracji jest niewątpliwie P. Sorokin. Każdy system społeczno-kulturowy z chwilą pojawienia się nosi w sobie swoje przeznaczenie. Tak jak żołądź rozwinie się w kształt dębu i w nic więcej, tak i system społeczno-kulturowy będzie tylko tym, czym ma być. „Każdy system społeczno-kulturowy dopóki istnieje i funkcjonuje, nieustannie powoduje konsekwencje, które są rezultatem nie działania czynników w stosunku do niego zewnętrznych lecz istnienia systemu oraz jego działań”<sup>55</sup>. Sformułowana przez autora zasada zmiany immanentnej jest indeterministyczna i implikuje znaczny margines autonomii względem wszelkich działań zewnętrznych, a także pewien zakres nieokreśloności w obrębie samego systemu, gdy chodzi o realizację jego możliwości. P. Sorokin przedsta-

<sup>54</sup> A. Kłoskowska: *Socjologia kultury...*, s. 97.

<sup>55</sup> P. Sorokin: *Zasada zmiany immanentnej...*, s. 292.

wia również dziewięć grup twierdzeń odnoszących się do systemu społeczno-kulturowego. 1. Racją lub przyczyną zmiany każdego systemu jest sam system i nie należy jej upatrywać w niczym innym. 2. Dodatkową racją zmiany systemu jest jego środowisko, które samo z kolei składa się głównie z immanentnie zmieniających się systemów. 3. Każdy system zmieniając się immanentnie, nieustannie wywołuje serię następstw immanentnych, które zmieniają nie tylko środowisko systemu, ale i sam system. 4. Od momentu pojawienia się każdy system jest głównym czynnikiem kształtującym własne przeznaczenie, które polega przede wszystkim na rozwijaniu immanentnych możliwości systemu w toku jego istnienia. 5. Siły środowiska nie są bez znaczenia; mogą one przyspieszyć lub opóźnić, ułatwić lub osłabić realizację możliwości immanentnych systemu, mogą nawet system zniszczyć, nie mogą jednak zmienić zasadniczo immanentnych możliwości systemu i jego normalnego przeznaczenia w tym sensie, „by rozwijający się zółdź przemienić w krowę i na odwrót”. 6. W stopniu, w jakim system od chwili swego powstania nosi w sobie swe przyszłe losy, jest on systemem określonym i w tym sensie deterministycznym. W stopniu, w jakim przyszłość systemu zdeterminowana jest przez sam system, stanowi to determinizm indeterministyczny lub wolny. 7. Determinizm wyznacza jedynie główne kierunki i fazy rozwoju, reszta łącznie z większością szczegółów jest „dowolna” i stanowi nieprzewidywalną wypadkową działania przypadku, środowiska i wolnego wyboru, jaki dokonuje system. 8. Losy życiowe systemu są rezultatem samokontroli systemu oraz sił środowiskowych. Zakres samokontroli systemu jest tym większy, im doskonalej zintegrowany oraz im silniejszy jest sam system. 9. Jako prowizoryczny wskaźnik nieuchwytnego pojęcia siły systemu społeczno-kulturowego P. Sorokin proponuje następujące kryteria: a) im większa jest liczba członków systemu, b) im bardziej wartościowi są oni pod względem biologicznym, umysłowym, moralnym i społecznym, c) im więcej mądrości, wiedzy i doświadczenia ma do dyspozycji system, d) im lepiej jest zorganizowany, e) im większym dysponuje zasobem środków wpływania na zachowania ludzkie oraz na siły przyrody, f) im bardziej solidarnie czy spójnie jest zintegrowany — tym jest silniejszy, bardziej niezależny od środowiska, tym bardziej panuje nad kształtem własnego przeznaczenia.

Jakkolwiek integracja jest przez Sorokina traktowana jako jedna ze zmiennych warunkujących siłę i niezależność systemu od otoczenia, można jednak przyjąć, że musi być ona wpisana również w immanentne możliwości systemu. Nie można bowiem rozsądnie zakładać, że system sam z siebie będzie dążył do dezintegracji, czyli w ostateczności do swego unicestwienia. Losy życiowe systemu muszą być oparte na pewnym

immanentnie zakładanym poziomie integracji. W tym też sensie źródła integracji tkwią w indeterministycznym determinizmie systemu. Trudno byłoby jednak w całości zaakceptować stanowisko Sorokina. Nie sądzę, aby można było systemy społeczno-kulturowe porównywać — jak to czyni autor — do systemów przyrodniczych. System zołędzia nie zmieni się wprawdzie w system krowy, ale oczywistość twierdzenia o zamianie w odniesieniu do systemu społeczno-kulturowego jest już mniej pewna. Sorokin opiera swoje koncepcje na tezie Arystotelesa o celowości rzeczy naturalnych wyrosłej z „zasady wewnętrznej”: „to dążenie do celu — pisał Arystoteles — jest stałe dla każdej rzeczy, jeśli tylko nic nie stanie na przeszkodzie<sup>56</sup>. Przeszkodę interpretuje jako „okoliczności zewnętrzne”, które mogą opóźnić lub przyspieszyć osiągnięcie celu systemowego, mogą też system zniszczyć, ale wszystko to „nie determinuje zasadniczo normalnych kolei i faz rozwoju systemu, które są rozwijaniem immanentnych możliwości systemu danych w chwili jego pojawienia się<sup>57</sup>. Trudność w zaakceptowaniu stanowiska Sorokina polega na nieprzekładalności tez teoretycznych, wysoce ogólnych, na język analizy konkretnej rzeczywistości. Historia kultury dostarcza wielu przykładów różnych systemów społeczno-kulturowych, które w ciągu swego trwania, na skutek okoliczności zewnętrznych, owych przeszkód, zamieniły środki służące osiągnięciu celów na cele, to znaczy zmieniły cele. Nadal jednak w świadomości swych członków uznawane były jako systemy zachowujące swoją tożsamość i w tej perspektywie ciągłości były postrzegane przez innych. Stosując konsekwentnie stanowisko Sorokina, trzeba by powiedzieć, że mamy wówczas do czynienia z dwoma systemami, z których pierwszy został zniszczony, albo, iż system zakładał immanentnie swoją radykalną transformację lub własne unicestwienie. Praktyczniej jest przyjąć stanowisko, które będzie czynnikom zewnętrznym przypisywało większe znaczenie w modelowaniu celów systemu i formowaniu jego normalnych faz rozwojowych. W odniesieniu do systemu społeczno-kulturowego nie jest możliwe wyraźne i ostateczne rozdzielenie autodeterminizmu od determinizmu zewnętrznego. W grę wchodzi dodatkowo kategorie kwalifikacji moralnej, stanowiące podstawy odpowiedzi na pytanie o tożsamość systemu. Systemy społeczno-kulturowe w ciągu swego trwania mogą podlegać znacznym transformacjom: „zamieniają” środki na cele, zmieniają systemy wartości, a mimo tego są nadal traktowane jako z sobą tożsame. Czasem tożsamość formy jest tylko pozorem tożsamości. Możliwa do wyprowadzenia z twierdzeń Sorokina teza o immanentnej autotransformacji niczego nie wyjaśnia. Trzeba bowiem uwzględnić wpływ

<sup>56</sup> Arystoteles: *Fizyka*, Warszawa 1968, s. 61.

<sup>57</sup> P. Sorokin: *Zasada zmiany immanentnej...*, s. 295.

otoczenia rozumianego nie tylko jako przeszkoda w rozwoju systemu. Jego wpływ przejawia się również w negocjacji samego celu systemu, który nie jest w ostatecznej i niezmiennej postaci określony z chwilą zaistnienia systemu społeczno-kulturowego.

L. Kroeber, który — jak się wydaje — reprezentuje stanowisko odmienne od wyżej prezentowanego, stwierdza, że integracja kulturowa nie dokonuje się przez wzrost części rozwijających się z zarodka według uprzednio istniejącego harmonijnego planu, ale na płaszczyźnie swego układu i wzajemnych powiązań elementów i konfiguracji ludzkich zachowań zgodnie z danymi wzorami kultury<sup>58</sup>. Kategoria „wzoru kultury” reprezentowałaby tu otoczenie zewnętrzne całości społeczno-kulturowej. Ów wzajemny układ powiązań elementów i konfiguracji ludzkich zachowań z wzorami kultury jest jednak wynikiem działania zarówno zobiektywizowanych wzorów, jak i czynników immanentnych, zgodnie z którymi całość społeczno-kulturowa realizuje we właściwy sobie sposób swoje funkcje i cele, negocjując ich treści i kolejność faz rozwojowych z otoczeniem zewnętrznym, to znaczy z wzorami kultury. Tak rozumiane podstawy integracji utrwalane są poprzez socjalizację i kontrolę społeczną. Ich sprawny przebieg stanowi gwarancję równowagi systemu. Zakłócenie procesów socjalizacji i skuteczności kontroli społecznej słusznie uważa się za przyczynę dezintegracji.

Na podstawie kategorii socjalizacji i kontroli społecznej można również sformułować podstawową miarę integracji, jaką jest stopień internalizacji wartości i norm kultury, jej symboli i wzorów zachowań w świadomości życia codziennego. Internalizacja jest konsekwencją socjalizacji, a jej trwałość gwarantuje kontrola społeczna.

J. Fichter wyróżniając czynniki integracji społeczno-kulturowej, dzieli je na podstawowe, istotne i pozostałe, zakładając także możliwość rangowego uporządkowania czynników istotnych. Najważniejsze znaczenie ma spójność wartości (*Wertkonsens*) podstawowych. Większość ludzi — twierdzi autor (twierdzenie to budzi zresztą poważne wątpliwości) — dostosowuje się dobrowolnie do wartości dla społeczeństwa ważnych i doniosłych. Do takich zalicza się „miłość ojczyzny”, „demokrację”, „braterstwo”, „postęp”, „wolność”, „równość wobec prawa” i inne. Zgodność wartości podstawowych nie oznacza braku rozbieżności między wartościami i normami szczegółowymi. Wartości podstawowe i brak między nimi sprzeczności są głównym czynnikiem integracji, chociaż niełatwo przetwarzane są w konkretne zachowania. Drugim czynnikiem integracji jest wspólnota czynności, działań (*Gemeinsamkeit der*

<sup>58</sup> A.L. Kroeber: *Anthropology: Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*. New York 1948. s. 297 i nn.

*Funktionen*). Autor, podobnie jak G. Homans w swej teorii działań, formułuje tezę, że ludzie wspólnie wykonujący czynności stają się sobie bliżsi. Podstawy współpracy leżą w najgłębszych warstwach motywacji i są zależne od postawy wobec wartości oraz celów zasadniczych, jak i postawy wobec ludzi, z którymi podzielane czynności są wspólnie wykonywane. Trzeci czynnik integracji społeczno-kulturowej opiera się na zintegrowanej osobowości społecznej, uczestniczącej w rozmaitych grupach o odmiennych wzorach kulturowych i realizującej w nich odmiennie role społeczne. Wyróżnione czynniki są ze sobą ściśle związane i wspólnie składają się na społeczno-kulturową całość. Analiza ich wzajemnych powiązań pozwala autorowi na sformułowanie trzech twierdzeń: 1) ludzie są wzajemnie zintegrowani, gdy posiadają wspólne wartości i czynności; 2) wspólne wartości kierują ludźmi wykonującymi razem wspólne czynności; 3) wspólna realizacja czynności zwiększa poważanie między uczestnikami i wobec wspólnych czynności. „Każde z tych twierdzeń jest możliwe do zweryfikowania i w całości reprezentują one ważny układ czynników integrujących system społeczno-kulturowy”<sup>59</sup>. Do drugorzędnych czynników integracji zalicza autor sposoby reagowania na zagrożenia zewnętrzne: „wspólna ofiara dla wspólnie dobrej sprawy może być czynnikiem utrwalającym integrację kultury i społeczeństw”<sup>60</sup>. Integrację umacniają także mechanizmy i techniki upowszechniania konformizmu wobec wzorów zachowań, czy to poprzez narzucanie autorytetu, wymuszanie posłuszeństwa, sankcje osobowe, czy kontrolne funkcje kolektywnego przedstawicielstwa. Trzeci wyróżniony czynnik jest splotem interesów (*Interessenverflechtung*) rozmaitych grup wchodzących w skład społeczeństwa, których szczegółowe wzory kulturowe i wartości są wzajemnie zróżnicowane. Splatanie się interesów będące konsekwencją udziału tych grup w ogólnych ramach społeczeństwa może być czynnikiem wzmacniającym integrację.

Integracja społeczno-kulturowa współczesnych, złożonych społeczeństw, zależna od wielu czynników, wymaga — jak pisze autor — racjonalnych wysiłków i racjonalnego planu.

### 3. Integracja społeczna

W dotychczasowych rozważaniach integracja była odnoszona do całości systemu społeczno-kulturowego, to znaczy zarówno do procesów lub ich skutków zachodzących w obrębie systemu społeczeństwa i systemu kultury, jak i relacji między nimi. Kultura modeluje społeczeństwo,

<sup>59</sup> J. Fichter: *Grundbegriffe der Soziologie*. Wien—New York 1970, s. 246.

<sup>60</sup> J. Fichter: *Grundbegriffe...*, s. 246.

a działania ludzkie w społeczeństwie należą do kultury. Brak integracji kulturowej wywołuje dezintegrację społeczeństwa. Wobec braku integracji kulturowej członkowie społeczeństwa nie mogą dobrze realizować wzorów zachowań i spełniać ról społecznych, a społeczeństwo składa się z wrogich sobie grup. Społeczeństwo tworzy równocześnie ramy integracji kulturowej.

Definiując społeczeństwo jako całość składającą się z grup, które tworzone są przez uczestniczące w nich osoby, J. Fichter wyróżnia trzy płaszczyzny analizy integracji społecznej. Są to: płaszczyzna osobowości społecznej, grupy i płaszczyzna społeczeństwa globalnego. W płaszczyźnie osobowej integracja oznacza, iż jednostka spełnia swoje różnorodne role w sposób skoordynowany i wolny od sprzeczności. W płaszczyźnie grupowej integracja oznacza, że członkowie spełniają swoje role we wzajemnej zależności jeden od drugiego, służąc celom grupy. Grupa jest zintegrowana wówczas, gdy swoje cele osiąga przy minimum konfliktów. Wówczas to procesy współpracy, akomodacji, asymilacji są silne, a działania społeczne są produktywne. Autor podkreśla, że integracja grupowa musi opierać się na aprobachie i przekonaniu o *consensusie* wspólnych, zinstytucjonalizowanych elementów kultury. Integracja narzucona, zewnętrzna, przejawiająca się nawet w kooperacji czynności nie jest — zdaniem autora — wystarczającym dowodem, że grupa jest zintegrowana. Istotnym czynnikiem integracji jest więc wewnętrzna akceptacja, konformizm wobec norm grupowych. Integracja społeczeństwa globalnego rozumiana jest jako współpraca wielkich i małych grup tworzących społeczeństwo. Żeby społeczeństwo było zintegrowane, muszą zostać również zintegrowane wewnętrznie wielkie grupy. Społeczeństwo globalne jest zintegrowane wówczas, gdy jednostki i grupy są z sobą w głębokim sensie połączone i w określony, uporządkowany sposób zaspokajają swoje potrzeby<sup>61</sup>.

W polskiej literaturze zagadnienie integracji społecznej zostało wyczerpująco potraktowane w pracy W. Jachera<sup>62</sup>. Autor bazując zasadniczo na typologii W. S. Landeckera, przedstawia charakterystykę poszczególnych płaszczyzn integracji oraz jej czynników. W książce tej zawarta jest również typologia integracji kulturowej, do której w dalszej części tego rozdziału będę jeszcze nawiązywał.

Landecker wyróżnia cztery typy integracji: integrację normatywną, funkcjonalną, komunikatywną i kulturową. Typologia ta jest wy-

<sup>61</sup> Tamże, 241—243.

<sup>62</sup> W. Jacher: *Zagadnienie integracji...*



nikami określonych relacji między częściami składowymi grupy, do których zalicza się normy społeczne, osoby i ich zachowania<sup>63</sup>.

Integracja normatywna jest wyrazem konformizmu wobec norm grupowych. Dotyczy relacji między normami a zachowaniami. Przebiega w granicach od pełnej zgodności między normami i zachowaniami aż do łamania norm. Integracja komunikatywna (łącznościowa) polega na wymianie znaczeń i informacji w grupie. Określa się ją stopniem komunikacji przenikającej grupę; od pełnej komunikacji aż do jej zaniku wskutek przeszkód.

Integracja funkcjonalna opiera się na wymianie usług w grupie. Jak pisze W. Jacher: oznacza ona „takie sformalizowanie funkcji, ról społecznych w grupie czy grupy w szerszej zbiorowości, które zapewniają realizację funkcji danej zbiorowości”<sup>64</sup>. Integracja kulturowa wyraża zwartość wewnętrzną, między wartościami i normami kulturowymi. Rozciąga się od wysokiego stopnia *consensusu* między wartościami aż do zasadniczych rozbieżności między nimi.

Wyróżnione typy integracji można przedstawić w następującym schemacie:

|                                                   |                          |
|---------------------------------------------------|--------------------------|
| 1) wartości ( <i>consensus</i> ) wartości         | integracja kulturowa     |
| 2) wartości/normy ( <i>consensus</i> ) zachowania | integracja normatywna    |
| 3) znaczenia ( <i>consensus</i> ) znaczenia       | integracja komunikatywna |
| 4) zachowania ( <i>consensus</i> ) zachowania     | integracja funkcjonalna  |

Z terminologii stosowanej przez Landeckera wynikałoby, że trzy typy integracji opisują właściwości systemu społeczeństwa, a jeden systemu kultury. Taką interpretację zawiera też praca W. Jachera. Zgodnie jednak z wcześniejszymi przyjętymi przeze mnie ustaleniami definiującymi rozumienie kultury i społeczeństwa, wydaje się, że podział taki jest mylący. Jeśli komunikacja w grupie polega na wymianie informacji, to zaś dokonuje się za pomocą znaczeń — to integracja komunikatywna odnosiłaby się raczej do sfery kultury, która — jak przyjmowałem — składa się z symboli, czyli znaczeń i wartości. Integrację normatywną natomiast rozpatrywać by należało jako charakterystykę relacji między systemem kultury a systemem społeczeństwa. Zatem system kultury opisywany byłby przez kategorię *consensusu* aksjonormatywnego, co odpowiada integracji kulturowej w rozumieniu Landeckera, oraz integrację komunikatywną.

<sup>63</sup> W.S. Landecker: *Types of Integration and Their Measurement*. In: *The Language of Social Research*. New York 1962.

<sup>64</sup> W. Jacher: *Zagadnienie integracji...*, s. 22.

Inne stanowisko odnośnie do integracji kulturowej reprezentuje powoływany już wielokrotnie J. Fichter. Traktując kulturę jako całość złożoną z instytucji głównych i drugorzędnych, których celem jest koordynacja wzorów zachowań, autor wyróżnił trzy płaszczyzny analizy integracji kulturowej: płaszczyznę wzorów zachowań, instytucji i kultury globalnej. Integracja w płaszczyźnie wzorów zachowań (*Integration der Verhaltensmuster*) rozumiana jest jako koordynacja jednolitych i standardowych postaw i zachowań w obrębie osobowości społecznej, jak i między jednostkami. Odnosi się ona do sytuacji zachowań uregulowanych, ustrukturyzowanych i uporządkowanych, głęboko z sobą powiązanych i znaczących nie tylko dla samych aktorów, ale i dla obserwatorów tych zachowań. Ten sposób integracji najczęściej ilustrowany jest przez swoje przeciwieństwo: chaotyczne, nie uregulowane i nie skoordynowane zachowania osób o często zdeintegrowanej i rozbitej osobowości.

Integracja w płaszczyźnie instytucji ma miejsce wówczas, gdy instytucje koordynują podzielane i wolne od sprzeczności wzory zachowań i role społeczne. Integracja instytucjonalna oznacza wzajemną zależność różnorodnych podzielanych funkcji instytucji. Instytucje muszą być z sobą wzajemnie powiązane, gdyż w przypadku przeciwnym grozi to dezintegracją systemu. Jeżeli funkcje instytucji będą realizowane i jeśli będą one z sobą skoordynowane, wówczas mamy do czynienia z integracją kulturową w płaszczyźnie instytucji.

Integracja w płaszczyźnie kultury globalnej oznacza zgodność i współpracę między instytucjami głównymi (*Hauptinstitutionen*). Zakłócenia integracji na tym poziomie należą do największych problemów, przed jakimi staje społeczeństwo. Funkcje i cele instytucji głównych mogą się różnić, ale ostatecznie muszą one służyć społeczeństwu. Każdy z elementów systemu kultury przyczynia się specyficznością swojego wkładu do określonego poziomu integracji.

#### **4. Integracja kulturowa**

Zaprezentowane zostały dwa odmienne stanowiska odnośnie do integracji kulturowej. Fichter zdaje się znacznie szerzej ujmować problem, niż to czyni Landecker. Tak jak w przypadku integracji społecznej kluczowym pojęciem czyni znaczenie i funkcje grupy, tak w przypadku integracji kulturowej rolę taką pełni pojęcie instytucji. One to koordynują jednostkowe wzory zachowań, a ich wzajemne współzależności tworzą zintegrowany system kultury globalnej.

Teoretyczną problematykę integracji kulturowej można wyznaczyć granicami trzech twierdzeń: 1. Integracja jest formalną własnością kul-

tury zmieniającą się wraz z tą kulturą (W. Jacher<sup>65</sup>). 2. Różne kultury cechuje odmienny stopień integracji (R. Benedict<sup>66</sup>). 3. Prawdziwa kultura to taka, która jest „wewnętrznie harmonijna, zadowolona z siebie [...] stanowi wyraz bogatej, a mimo to ujednoliconej postawy względem życia” (E. Sapir<sup>67</sup>).

Integracja jest formalną cechą kultury, stopniowalną i podlegającą ocenie. W kulturze tkwi zdolność integracyjna, wahająca się w granicach od względnie wysokiej do względnie niskiej integracji. Kultura „czy to w ujęciu uniwersalnym, czy dystrybutywnym stanowi całość względnie zintegrowaną. Pomiedzy jej wewnętrznymi kategoriami zachodzą związki i zależności, których istnienia nie zaprzecza większość badaczy”<sup>68</sup>. Oznacza to, że integrację kulturową można rozważać zarówno w odniesieniu do wewnętrznych procesów i mechanizmów funkcjonujących w obrębie kategorii kultury, jak też objąć tym pojęciem całość powiązań między kulturą bytu, kulturą społeczną a kulturą symboliczną, które stanowią o swoistości i charakterze kultury danego społeczeństwa. R. Linton integrację kulturową odnosi do cech „specyficznych” i „powszechnych” występujących w danej kulturze, podczas gdy „alternatywy” należałyby do niezintegrowanej dziedziny kultury. Integracja kulturowa może być określona stosunkiem cech alternatywnych do sumy cech powszechnych i specyficznych<sup>69</sup>. Z kolei polski etnograf J. Burszta podkreśla, że integracji kulturowej nie można traktować mechanicznie „jako wzajemnego wymieszania różnych elementów kulturowych [...] a więc jako ich sumy. [...] Integracja kulturowa [...] jest już zespoleniem jednolitych lub zróżnicowanych elementów kulturowych w jedną zwartą całość kulturową o jednolitych wzorach, zatem uznanych przez całą społeczność (grupę, warstwę, klasę) jako własne i jej właściwe. Jest ona (integracja) zatem w pewnym sensie efektem adaptacji”<sup>70</sup>.

Przyznając słuszność stanowisku, że integracji kulturowej nie można traktować jako mechanicznej sumy elementów składowych, przychyliam się jednak do takiego rozumienia integracji, które ujmuje ją jako wyraz pluralistycznej jedności. Stąd zintegrowany system nie musi oznaczać całości o jednolitych wzorach akceptowanych przez wszystkich, ani całości, w obręb której nie wchodzi elementy „alternatywne”.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> R. Benedict: *Wzory kultury...*

<sup>67</sup> E. Sapir: *Culture, Genuine and Spurious*. In: E. Sapir: *Selected Writings in Language, Culture and Personality*. 1924.

<sup>68</sup> A. Kłoskowska: *Socjologia kultury...*, s. 107.

<sup>69</sup> R. Linton: *The Study of Man*. New York 1936, s. 282.

<sup>70</sup> J. Burszta: *Integracja kulturowa...*, s. 375—377.

System zintegrowany z istoty swej zakłada możliwość wyborów alternatywnych, mieszczących się w ogólnie nakreślonych ramach całości. Na tym właśnie polega różnorodność, której integracja nie wyklucza.

Przyjmuję rozumienie integracji jako procesu lub stanu, w którym możliwy jest dynamiczny rozwój systemu, uwzględniający różnorodność wątków przy zachowaniu *consensusu* co do zasady czy zasad podstawowych, wyznaczających granice tożsamości kulturowej. Tam gdzie warunki takie nie są spełnione, mamy do czynienia z dezintegracją lub „nadintegracją”. Ten ostatni termin wymaga pewnego wyjaśnienia. Nadintegracja oznaczałaby swego rodzaju unifikację, czyli wyeliminowanie różnorodności i autonomii wątków oraz kultury podmiotowej. Prowadzi to do petryfikacji i skostnienia struktur systemu i w ostatecznej konsekwencji do jego rozkładu wobec utraty zdolności adaptacyjnych do zmieniającego się kontekstu sytuacyjnego, w którym system funkcjonuje. Dezintegracja i nadintegracja (unifikacja) byłyby charakterystyką ekstremalnych stadiów procesów integracyjnych lub ich rezultatów. Integracja ma miejsce w takim sensie, w jakim w danym systemie nie występuje dezintegracja i nadintegracja. Przyjęcie proponowanych ustaleń przyczynić się może — jak sądzę — do lepszego zrozumienia istoty integracji, a ponadto pozwala na unikanie twierdzeń o negatywnych skutkach integracji, które wykazują niekonsekwencję wobec własnych założeń. Na przykład W. Jacher formułując wnioski z rozważań nad sposobami ujmowania integracji kulturowej, którą definiował jako „jedność w różnorodności”, pisze, że „bardzo wysoki stopień kulturowej integracji może wpływać hamująco i przeciwdziałać innym wartościom ważnym dla społeczności, takim, jak twórczość, innowacje, pluralizm kulturowy”<sup>71</sup>. Otóż integracja, tak jak się ją rozumie, nie może wywoływać takich skutków, o jakich autor pisze. Trzeba przyjąć, co już uczyniono w odniesieniu do innego bieguna tych procesów, że w takim przypadku mamy do czynienia z jakościowo nowym zjawiskiem, które w jakimś stopniu jest zaprzeczeniem integracji, podobnie zresztą jak jest nim dezintegracja.

W. Jacher w powoływanej już pracy przedstawia również typologię integracji kulturowej. Opiera się ona — według założeń autora — na tezie, że kultura składa się z symboli, i że kulturowa integracja odnosi się do związku między tymi symbolami. Jest to konsekwencją przyjętej za Landeckerem typologii integracji. Jacher zwraca także uwagę na istniejące w literaturze przedmiotu różnice odnoszące się do określenia rodzaju tych symboli, które stanowią zawartość kultury, poziomów in-

<sup>71</sup> W. Jacher: *Zagadnienie integracji...*, s. 55.

tegracji kulturowej i natury stosunków między symbolami, czyli form kulturowej integracji<sup>72</sup>.

Pierwszy wyróżniony przez W. Jachera typ integracji kulturowej nazwany jest typem strukturalno-konfiguracyjnym. Klasycznym reprezentantem takiego sposobu rozumienia integracji kulturowej jest R. Benedict. „Obszar tego typu integracji jest powiązany z imperatywem selektywności wynikającym z tego, że istnieje dysproporcja między ograniczonym genetycznie dziedzictwem człowieka a niezliczonymi wariantami zachowania się człowieka”<sup>73</sup>. Znana jest koncepcja łuku kulturowego ogarniającego wszystkie możliwe zainteresowania związane z różnymi dziedzinami życia, ze środowiskiem i z różnorodną działalnością człowieka. Każde społeczeństwo w ramach swoich instytucji dokonuje wyboru pewnych segmentów tego łuku. Integracja kultury oparta jest na dominacji wybranego, historycznie określonego tematu kultury. Stanowi on rodzaj formy organizującej treść kultury. Z kulturą jest tak jak z językiem — selekcja jest sprawą konieczną. Jak język, tak i kultura posiadają jakąś zasadę owej selekcji. „Kultura podobnie jak jednostka jest mniej więcej spójnym wzorem myślenia i działania. W obrębie każdej kultury pojawiają się charakterystyczne cele, nie będące celami społeczeństw innego typu. Posłuszny tym celom każdy lud konsoliduje swe doświadczenia i proporcjonalnie do siły tych tendencji heterogeniczne elementy zachowania przybierają kształt coraz bardziej z nimi zgodny. W dobrze zintegrowanej kulturze nawet najgorzej dobrane fakty stają się charakterystyczne dla swych szczególnych celów, często poprzez najbardziej nieprawdopodobne metamorfozy”<sup>74</sup>. Z charakteru celu czy zadania kultury wynika właściwy jej typ, przejawiający się zarówno w formie obiektywnie zharmonizowanych wartości i norm, jak i w skutkach ich internalizacji, przybierających formę dominującego typu osobowości. Kultura stanowi realizację określonej zasady, która przewija się jako motyw przez wszystkie społeczne działania i wytwory zbiorowego życia. W plemieniu Zuni jest to rytualizm, u Kwakjutłów współzawodnictwo o prestiż społeczny, u Dobu lęk i poczucie zagrożenia. Przypuszczalnie nawet w kulturach najbardziej pozbawionych orientacji — pisze autorka — istnieją elementy przystosowania, zmierzające do wykluczenia wątków niezharmonizowanych. W literaturze można znaleźć uwagi krytyczne odnośnie do sformułowanych przez Benedict założeń i procedury badawczej. Kwestionuje się przyjęty punkt widzenia, traktujący kulturę jako zintegrowaną całość, przypisywanie jednostkom dominujących cech kultury i nieuwzględnienie

<sup>72</sup> Tamże, s. 56.

<sup>73</sup> Tamże.

<sup>74</sup> R. Benedict: *Wzory kultury...*, s. 114.

zróźnicowania i konfliktów wartości występujących w badanych społecznościach<sup>75</sup>. Prowadzone przez innych autorów badania tych samych społeczności, nie dają zgodnego opisu dominujących w nich wartości. Przyczyny takiej sytuacji tkwią zarówno w odmienności założeń metodologicznych, w pominięciu analiz wartości odmiennych oraz w ingerencji systemów wartości reprezentowanych przez badaczy w proces interpretacji danych<sup>76</sup>. W literaturze przyjęto powszechnie — jak się wydaje — stanowisko, że opisy całości kulturowych opartych na jednolitym, przestrzennie wyodrębnionym wzorze stanowią raczej arbitralne konstrukcje badaczy niż wierne odtworzenie rzeczywistości. Benedict konstruuje więc typ idealny kultury apolińskiej czy dionizyjskiej raczej, aniżeli realny obraz kultury badanych społeczności. Jej konstrukcje mogą być przydatne w badaniu realnych społeczeństw w taki sposób, w jaki znajdują zastosowanie w badaniach typy idealne w rozumieniu M. Webera. A. Kłoskowska komentując zastosowaną przez Benedict procedurę badawczą, pisze: „Nie są to więc narzędzia służące wyjaśnianiu zasad kulturowej integracji, lecz jej opisowi i rozumieniu jej charakterystycznych cech. W danym przypadku rozumienie to wynika z zabiegów poznawczych samego badacza i jest udziałem odbiorców jego dzieł”<sup>77</sup>. W odniesieniu do uwagi sugerującej, że metodologiczny schemat konfiguracji służy jedynie opisowi i swoście pojmowanemu rozumieniu integracji kulturowej, a nie jej wyjaśnieniu, można by przytoczyć te założenia teoretyczne i metodologiczne Benedict, które podkreślają rolę i znaczenie mechanizmów socjalizacji i uświadamianych wzorów zachowań. Elementy te także składają się na schemat konfiguracji. A. Kłoskowska w *Kulturze masowej* akcentuje ten aspekt, pisząc, że „dionizyjski czy też apoliński charakter kultury może być zatem traktowany jako zasada integracji funkcjonująca w płaszczyźnie uświadamianych przez uczestników badanej kultury norm i akceptowanych celów”<sup>78</sup>.

U źródeł omawianego typu integracji leży zasada selektywności. Wyznacza ją historia (R. Benedict), dynamiczny postulat, rodzaj dyspozycji rozpoznawczej (M. E. Opler<sup>79</sup>), rodzaj mentalności strukturalnej (P. So-

<sup>75</sup> R. Firth: *The Study of Values by Social Anthropologist*. „Man” 1953, Vol. 53; A. Kłoskowska: *Różnorodność wzorów kultury i funkcje antropologii kulturalnej* — Wstęp do wydania polskiego. W: R. Benedict: *Wzory kultury...*

<sup>76</sup> M. Misztal: *Problematyka wartości w socjologii*. Warszawa 1980; J. W. Bennet: *The Interpretation of Pueblo Culture: A Question of Values*. „Southwestern Journal of Anthropology” 1946, No. 4.

<sup>77</sup> A. Kłoskowska: *Socjologia kultury...*, s. 96.

<sup>78</sup> A. Kłoskowska: *Kultura masowa*. Warszawa 1964, s. 51.

<sup>79</sup> M. E. Opler: *Themes as Dynamics Forces in Culture*. „American Journal of Sociology” 1945, Vol. 51.

rokin<sup>80</sup>). Zasady selekcji upatruje się w strukturalnych prawidłowościach systemu, które są nieświadome, jakby mechaniczne (C. Kluckhohn<sup>81</sup>), lub przyjmuje się, że przesłankę o skrytości podstawowych prawidłowości i orientacji w kulturze można uznać za zbędną (M. E. Opler<sup>82</sup>).

Można znaleźć wiele przykładów konfiguracyjnego podejścia do problemu kultury i zasad jej integracji. Ilustruje go między innymi O. Spengler w pracy o znamiennym tytule: *Der Untergang des Abendlandes*. Wzory cywilizacji nazywane są ideami przeznaczenia, a każda z takich konfiguracji ma określony rytm i czas życia, którego nie może przekroczyć. W cywilizacji zachodniej wyróżniał on dwie wielkie przeciwstawne koncepcje losu: appolińską świata klasycznego i faustowską świata nowoczesnego. Kultury: faustowska i apolińska mają odrębne dusze, podczas gdy pozostałe typy kultur są wyrazem jednej duszy magicznej. Zasada kultury wyraża się w całokształcie jej form i stosunków oraz tworzy typ osobowości ludzi należący do tej kultury. Człowiek apoliński jest konkretny, rzeczowy, ukierunkowany na otaczający go świat, bliski mu i swojski, cechuje go zmysłowość i zatopienie w cielesności oraz brak samowiedzy, refleksji, dramatyzmu wewnętrznych rozdarć. Człowiek faustowski oderwany jest od konkretno-zmysłowego świata, zawieszony w bezkresnej przestrzeni i nieskończonym czasie, samotny, świadomy, dramatyczny i wewnętrznie rozdarty. „Appolińskość i faustyczność są symbolami dwóch różnych i pełnych kultur w szerszym sensie, tj. takich, w których wyróżnia się poszczególne stadia od życia do cywilizacji (np. starożytny Rzym jest cywilizacją kultury appolińskiej)”<sup>83</sup>. „Dzieje kultury są stopniowym realizowaniem jej możliwości. Spełnienie jest równoznaczne z końcem”<sup>84</sup>.

Interesujący jest komentarz R. Benedict do koncepcji Spenglera. Rzuca on bowiem istotne światło również na rozstrzygnięcia metodologiczne samej autorki. „Antropologicznie rzecz biorąc, wadą Spenglerowskiego obrazu cywilizacji świata jest konieczność, której padł on ofiarą — konieczność traktowania nowoczesnego rozwarstwowanego społeczeństwa, tak jak gdyby cechowała je zasadniczo homogeniczność kultury ludowej. Przy naszym obecnym stanie wiedzy historycznej dane o kulturze zachodnioeuropejskiej są zbyt złożone, a zróżnicowanie społeczne zbyt całkowite, aby poddać je koniecznej analizie [...] Można w retrospekcji

<sup>80</sup> P. Sorokin: *Zasada zmiany immanentnej*...

<sup>81</sup> C. Kluckhohn: *Cover Culture and Administrative Problems*. „American Anthropologist” (New Series) 1943, No 45.

<sup>82</sup> M. E. Opler: *Themes as Dynamics*...

<sup>83</sup> A. Kołakowski: *Spengler*. Warszawa 1981, s. 104—105.

<sup>84</sup> O. Spengler: *Nauka — historia — kultura*. W: A. Kołakowski: *Spengler...*, s. 216.

scharakteryzować tak wielką i złożoną całość jak cywilizacja zachodnia, ale wbrew znaczeniu i prawdzie Spenglerowskiego postulatu nieporównywalnych idei przeznaczenia, w chwili obecnej usiłowanie zinterpretowania świata zachodniego poprzez jedną z wybranych cech w rezultacie prowadzi do zamętu”<sup>85</sup>. Możliwość konfiguracyjnego opisu kultury i wyjaśnienia jej zasad integrujących jest funkcją wiedzy o różnorodności i złożoności kultury. Potrzebne zrozumienie naszych własnych procesów kulturowych najekonomiczniej da się jednak osiągnąć drogą okrężną, to znaczy poprzez badanie kultur pierwotnych.

Wizję całościowej analizy kultur zintegrowanych wokół pewnych zasad prezentował także F. Koneczny. W swej koncepcji porównawczej wiedzy o cywilizacjach stawia zadanie zbadania praw rozwoju naczelnych związków społecznych, opisujących mechanizmy i strukturę życia społecznego. Wiedza ta odrzuca jednostronne teorie rozwoju społecznego, które zakładają bezpodstawnie decydujący wpływ jednego wybranego czynnika i opiera się na wynikach badań wielu dyscyplin, na przykład psychologii, socjologii, etnografii. Cywilizacja stanowi sumę wszystkiego, co pewnemu odłamowi ludzkości jest wspólne, a zarazem sumą wszystkiego, czym się taki odłam różni od innych. Samodzielność cywilizacyjną wspólnota ludzka osiąga wówczas, jeśli wyodrębniwszy się spośród innych wspólnot wypracowuje swoiste metody bytowania. Nauka zajmuje się cywilizacjami historycznymi, to znaczy takimi, które trwały na tyle długo, by zaważyć na biegu dziejów. Cywilizacja istnieje jedynie w formie systemu norm społecznych, powstałych w wyniku długotrwałych procesów historycznych. Normy te określają warunki współżycia w rozmaitych sferach ludzkiego bytowania. Życie ludzkie obejmuje pięć kategorii bytowania — duchowe: dobro, prawda, piękno, fizyczne: zdrowie, dobrobyt. Historycznie ukształtowany stosunek danej zbiorowości do tych pięciu kategorii stanowi treść cywilizacji. Ten stosunek wyraża się w powszechnie uznawanych normach regulujących poglądy, postawy i działania indywidualne oraz zbiorowe należące do sfery bytowania społeczności. Różne społeczności w toku swej historii tworzą swoisty zespół konkretnych norm, które odpowiadają specyficznym systemom wartości. W kategorii dobra są to wartości etyczne i prawne, w kategorii prawdy — wartości poznawcze, w kategorii piękna — wartości estetyczne, w kategorii zdrowia — wartości vitalne i w kategorii dobrobytu — wartości ekonomiczne. Struktura cywilizacji określa liczbę i rodzaj kategorii i ich działów objętych normami oraz relacje między kategoriami. Koneczny formułuje także kryterium oceny cywilizacji. Opiera się ono na warunku współmierności. Zbiorowość znaj-

<sup>85</sup> R. Benedict: *Wzory kultury...*, s. 123, 124.



duje się tym wyżej w swoim rozwoju, im większa harmonia panuje między kategoriami. Współmierność musi wynikać z dobrowolnego uznania, musi poza tym być oparta przede wszystkim na przekonaniach etycznych. Do cywilizacji należą tylko te normy — stwierdza autor — które zostały uznane i zaakceptowane przez członków społeczności. W sensie subiektywnym cywilizacja jest więc jednolicie ukształtowanym w psychice określonej społeczności systemem norm i odpowiadających im postaw i działań. Pełnia cywilizacji polega na tym, że społeczeństwo posiada taki ustrój życia zbiorowego, prywatnego i publicznego, społecznego i państwowego, takie urządzenia materialne, tudzież taki system moralno-intelektualny, iż wszystkie dziedziny życia, uczuć, myśli i czynów tworzą układy o jednolitym wymiarze, konsekwentne w zespole swych idei i czynów. Określone relacje między kategoriami bytowania, struktura cywilizacji i jej systemy wartości stanowią podstawę wyodrębnienia typów cywilizacji. W pracy *O ład w historii* Koneczny wylicza 22 cywilizacje, z których przetrwało siedem posiadających rangę uniwersalną. Są to cywilizacje: turańska, żydowska, chińska, bramińska, arabska, łacińska, bizantyjska. Dzieje powszechne to historia stosunków między cywilizacjami — ich zmagania, przenikań, nieudanych syntez. Autor formułuje również cztery prawa rozwoju dziejowego. Wedle prawa wyłączności cywilizacyjnej cywilizacja jest jednolitym i skoordynowanym systemem norm obejmujących całość bytu społecznego. Wynika stąd wyłączność i jedność przynależności cywilizacyjnej. Zgodnie z prawem ekspansywności każda cywilizacja właśnie ze względu na swą wyłączność musi dążyć, przy zetknięciu z inną, do wyrugowania jej. Prawo syntez kulturowych stanowi, że syntezы takie są możliwe wyłącznie pomiędzy kulturami, to jest podziałami tej samej cywilizacji. Dwie odrębne cywilizacje mogą wytworzyć tylko mieszaninę mechaniczną, co powoduje jednak obniżenie poziomu cywilizacyjnego, a niekiedy prowadzi do upadku. Według prawa rozwoju wewnętrznego rozwój cywilizacji polega najczęściej na doskonaleniu poszczególnych elementów w ramach rdzennej struktury norm (na przykład rozwój pojęcia narodu w cywilizacji łacińskiej).

Przedstawioną w najogólniejszych zarysach koncepcję F. Konecznego można potraktować jako próbę analizy złożonych cywilizacji i zasad integracji, opartą na badaniach określonej konstelacji kategorii bytowania. Wyróżnione cywilizacje są wewnętrznie ustrukturyzowane ale jednocześnie skoncentrowane wokół swoistych im wartości i zasad naczelnych<sup>86</sup>.

<sup>86</sup> Koncepcja cywilizacji F. Konecznego została opracowana na podstawie prac: *O ład w historii*. Londyn 1977; *O wielości cywilizacji*. Kraków 1935.

Drugi wyróżniony przez siebie typ integracji kulturowej nazywa W. Jacher integracją wewnętrzną łączącą. „Charakteryzuje się tym, że prowadzi do wewnętrznego związku pomiędzy różnymi gałęziami kultury i do ich wzajemnej współzależności, w przeciwieństwie do integracji strukturalnej, którą cechuje nie tyle związek, ile dominacja pewnej racjonalistycznej integracji między różnymi przejawami kultury”<sup>87</sup>. Można wskazać, że „dominacja” też stanowi formę związku między różnymi dziedzinami kultury, aczkolwiek jest to związek niesymetryczny. Integracja strukturalno-konfiguracyjna byłaby zatem typem integracji o związkach niesymetrycznych, a integrację wewnętrzną łączącą można by opisać za pomocą symetryczności związków między określonymi dziedzinami kultury.

Zastrzeżenie budzi również pojęcie racjonalistycznej integracji. Rozumiem, że nie chodzi tu o kolejny typ integracji kulturowej, a o jej wewnętrzny mechanizm. Jeśli tak, to nie da się wytłumaczyć w całości integracji strukturalno-konfiguracyjnej poprzez mechanizmy racjonalne. Zresztą autor także o tym wcześniej wspomina. Tezy o racjonalności związków autor broni odwołując się do, jak to określa, pewnej racjonalistycznej integracji istniejącej między różnymi dziedzinami współczesnej kultury zachodniej, „która jest silnie zintegrowana przez to, że różne jej dziedziny, jak prawo, nauka, muzyka są podporządkowane pewnej racjonalizacji w obrębie kultury, chociaż obserwujemy stosunkowo mało związków między światem muzyki, prawa, nauki [...]”<sup>88</sup>. Racjonalność jest zatem rozumiana jako pewna zasada naczelna, owa dominująca wartość łącząca w niesymetrycznym związku wszelkie inne wartości i elementy kultury, składające się na jej całość. Jeśli nawet przyjąć tezę o „zasadzie racjonalnej” kultury zachodnioeuropejskiej, to nie uchyla się przez to sugestii, że pojęcie integracji strukturalno-konfiguracyjnej nie może pełnić funkcji porządkującej, jeśli definiowane będzie poprzez cechy partykularne.

Integracja wewnętrzną łącząca wyróżniona jest — jak już podkreślałem — na podstawie zasady symetrii związków. Charakter związków zachodzących między elementami kultury może być racjonalny lub irracjonalny, jawny lub ukryty, świadomy lub nieświadomiany. Schemat integracji wewnętrzną łączącej zastosowany został w badaniach R. Redfielda<sup>89</sup>. Uwaga badawcza została skoncentrowana wokół elementów cechujących się pewnym odosobnieniem, rozumianym jako brak ścisłego i wyrazistego związku jednych elementów z innymi. Warto w tym miejscu dodać, że odosobnienie można ujmować także w pers-

<sup>87</sup> W. Jacher: *Zagadnienie integracji...*, s. 58.

<sup>88</sup> Tamże, s. 58.

<sup>89</sup> R. Redfield: *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago 1941.

pektywie związków niesymetrycznych. Pisała o tym wyraźnie R. Benedict, wskazując na źródła dewiacji i „nienormalności” osobniczej. Redfield biorąc za podstawę liczbę elementów odosobnionych, stwierdza, że integrację kulturową cechują: wewnętrzna jednorodność i izolacja zewnętrzna. W warunkach zewnętrznej izolacji istnieje ściślejsza więź między różnorodnymi elementami kultury, na przykład pomiędzy chrześcijańskimi i pogańskimi. Więź ta jest mniej ścisła w warunkach społeczności mniej izolowanych. Można by zastosować rozumowanie odwrotne. Na skutek słabej komunikacji z otoczeniem elementy przenikające do społeczności nie są tak silne, aby zasymilować wartości rodzime. Słabość ta spowodowana jest nikłym (z różnych przyczyn) oddziaływaniem indoktrynacyjnym. Wskutek przełamania barier komunikacyjnych wyznaczających przestrzenną i społeczną izolację wartości i elementy przenikające nabierają większej mocy ekspansywnej, zdolne są ogarnąć i pochłoniąć wartości rodzime. Ochrzczenie pogaństwa nastąpiło nie wskutek izolacji społeczności pogańskich, ale w wyniku przełamania „komunikacyjnych barier bezpieczeństwa” tych społeczności.

Redfield sformułował także wniosek, że wyższy poziom integracji kulturowej oznacza większą rolę kultury w modelowaniu życia, większą trwałość stylu życia i głębszy światopogląd. W kulturach słabo zintegrowanych występuje zatroskanie, niepewność, niepokój i cierpienie.

Trudno się oprzeć wrażeniu, że wszystkie te charakterystyki z całym powodzeniem odnieść można również do integracji typu strukturalno-konfiguracyjnego. Na przykładzie integracji wewnętrznie łączącej widać ponadto, jak mało precyzyjne są kryteria rozróżniania integracji kulturowej od pozostałych wyodrębnionych przez Landeckera typów integracji, skoro w powyżej opisywanym typie integracji kulturowej można znaleźć wszystkie pozostałe rodzaje integracji „społecznej”, to znaczy komunikatywną, funkcjonalną i normatywną.

Kolejny wyróżniony przez W. Jachera typ integracji kulturowej to integracja logiczna. Obszar jej jest wyznaczony przez kryterium niesprzeczności logicznej między dziedzinami kultury. Tak jak integracja wewnętrznie łącząca ma być odpowiedzią na potrzebę zwartości, tak integracja logiczna służy redukcji potrzeby racjonalności. Rzeczywistość zintegrowaną na płaszczyźnie logicznej można opisać w kategoriach spójności logicznej i racjonalizowania takich dziedzin kultury, które obejmują systemy norm, wierzeń, systemy filozoficzne czy prawne. Psychospołeczny aspekt integracji logicznej wyraża się w potrzebie racjonalności i redukcji dysonansu poznawczego. Redukcja taka staje się czynnikiem pobudzającym do działań spójnościowych. Jacher wpro-

wadza rozróżnienie niezgodności „odczuwanej” i niezgodności postrzeżonej przez zewnętrznych obserwatorów. Negatywnym wskaźnikiem integracji logicznej jest wielkość doświadczeń niezgodności między elementami kultury. Landecker integrację logiczną proponuje mierzyć za pomocą wskaźnika niezgodności wśród norm ogólnych oraz wskaźnika niezgodności wśród norm szczegółowych. Stawia on także hipotezę, że jednym z następstw integracji kulturowej jest spójność logiczna. Im wyższy jest stopień integracji wzorów danej kultury, tym wyższy jest stopień zgodności zachowania się według tych standardów<sup>90</sup>.

Hipoteza ta jest oparta na definicji człowieka jako istoty racjonalnej w tym sensie, że w swoim postępowaniu, w zamierzeniach i motywacjach działań kieruje się zasadą logicznej niesprzeczności. Kierowany zasadą logicznej spójności człowiek będzie poszukiwał w otaczającym go świecie takich wartości i norm, czy wzorów kultury, które będą odzwierciedlały przyjętą przez niego zasadę. Postępując racjonalnie będzie poddawał się tym normom i wartościom, przekształcając je w praktyczne formy własnych zachowań. Trudno by w całości zaakceptować tezę o totalnej racjonalności człowieka i będącą jej pochodną tezę o spójności logicznej jego zachowań dążeń i wytworów. Skuteczność internalizacji norm i wartości decydująca o faktycznych zachowaniach nie musi być oparta na zasadach racjonalności i ich logicznej spójności. Częstokroć jest ona oparta na układzie stereotypów. Faktyczny przebieg zachowań modyfikowany jest sytuacyjnie określonymi zabiegami interpretacyjnymi, negocjującymi kształt i treść interakcji — co podkreśla mocno etnometodologia — czy też uwarunkowaniami emocjonalnymi — na co akcent kładą przedstawiciele socjologii egzystencjalnej, przeciwstawiający się jakkolwiek rozumianym postaciom racjonalizmu<sup>91</sup>.

Komentarza wymaga także teza odnosząca się do zgodności wzorów zachowań, uzależnionej od stopnia integracji logicznej. W świetle wcześniejszych uwag należałoby zaznaczyć, że związek ten zachodzi w takiej mierze, w jakiej integracja nie zaprzecza twórczości, innowacji i pluralizmowi. W przypadku stanów, które proponowałem nazwać unifikacją lub nadintegracją, adekwatność wzorów zachowań wobec norm i wartości może przybierać formy patologiczne, które w skutkach swych prowadzą do dezintegracji.

Odnotować można również, że związki niesymetryczne, oparte na dominacji wątków naczelnych, mogą być również oparte na kryterium racjonalności i spójności logicznej.

<sup>90</sup> W. S. Landecker: *Integration and Group Structure. An Area for Research*. „Social Forces” 1952, No. 30.

<sup>91</sup> J. D. Douglas, J. M. Johnson: *Existential Sociology*. Cambridge 1977.

Jeśli rozumienie integracji wewnętrznie łączącej i logicznej oparte jest na założonych dyspozycjach człowieka i jego potrzebach (potrzeba zwartości, racjonalności i spójności logicznej), to rozumienie integracji stosowanej — jako kolejnego typu integracji kulturowej wyróżnionego przez W. Jachera — odwołuje się do dyspozycji kultury. W. Jacher pisze: „W każdej kulturze tkwi dyspozycja do przystosowania się. Dzięki tej dyspozycji kultura służy zaspokojeniu określonych potrzeb będących wynikiem nie tyle określonych układów logicznych, ile przede wszystkim wymagań funkcjonalnych”<sup>92</sup>. Zawarte jest tu również założenie o potrzebie sprawności działania w ramach i w wyniku układu funkcjonalnego.

Teorię funkcjonalnej integracji rozbudował B. Malinowski, kładący nacisk na cechę integralności kultury. Wynika ona z wzajemnych zależności między elementami kultury. Zakładał on, że w systemie kultury nie ma elementów dysfunkcjonalnych<sup>93</sup>. Jacher akceptując pogląd o wyważonej funkcjonalności, powołuje się na stanowisko Summery, według którego ulepszenie i wzbogacenie treści kulturowych umożliwiające lepszą ich adaptację do zadań jest wynikiem rozwoju techniki<sup>94</sup>. Nad sektorem technologicznym nadbudowana jest superstruktura kulturowa, wobec której, jak można wyinterpretować, baza technologiczna stanowi motor postępu. Ów ciągły postęp kultury wyrażający się wzbogacaniem treści zawiera etapy integracyjne i dezintegrujące. „Zadaniem tej formy zwartości, jaką jest integracja stosowana, będzie między innymi weryfikowanie danych treści kulturowych pod względem ich przydatności w zastosowaniu do potrzeb i wymogów funkcjonalnych systemu społecznego. Stąd ten typ integracji jest szczególnie ważny”<sup>95</sup>.

Obok potrzeby zwartości, racjonalności, sprawnego działania wyróżnia jeszcze W. Jacher potrzebę zadowolenia z doświadczeń estetycznych. Integracja stylowa powstaje z pobudek estetycznych, a treścią jej są twórczość i spontaniczność wyrażane w stylu. Styl życia, zachowania się, mówienia, sztuki oparty jest na dowolnym wyborze nie ograniczonym przymusem fizjologicznym ani fizycznym. O stylu mówi się w odniesieniu do sztuki, myśli społecznej, politycznej i ekonomicznej. Pojęcie stylu odnosi się również do całości kultury<sup>96</sup>.

<sup>92</sup> W. Jacher: *Zagadnienie integracji...*, s. 60.

<sup>93</sup> B. Malinowski: *Naukowa teoria kultury*. W: *Szkice z teorii kultury*. Warszawa 1958.

<sup>94</sup> W. G. Sumner: *Folkways. A Study of The Sociological Importance of Usage, Manners, Customs, Mores and Morals*. New York 1960.

<sup>95</sup> W. Jacher: *Zagadnienie integracji...*, s. 61.

<sup>96</sup> A. L. Kroeber: *Style and Civilization*. New York 1947.

Jak więc widać ten typ integracji zaspokaja nie tylko potrzebę dających zadowolenie doświadczeń estetycznych. Odnosi się bowiem do rozmaitych i wszelkich form bytowania. Istnienie stylu jest skutkiem procesów integracyjnych, jest synchronicznie zrelatywizowanym stanem integracji.

Kolejnym typem integracji jest integracja porządkująca. Zdaniem Jachera dotychczas wyróżnione typy integracji nie uwzględniały faktu, że w różnych formach integracji występują zjawiska konfliktowe: „[...] klasyfikacja form kulturowej integracji musi [...] brać pod uwagę taki typ integracji kulturowej, który byłby zdolny wprowadzić równowagę wśród konfliktowych kulturowych elementów”<sup>97</sup>. Nieograniczone możliwości wyrażania wątków i tematów w kulturze są czynnikiem zakłócającym równowagę systemu. Jako przykład integracji porządkującej podaje się koncepcje Oplera<sup>98</sup>, który równowagę systemu wyprowadza z czynników ograniczających oraz E. Durkheima i T. Parsonsa. Moralny podział pracy wprowadzony u Durkheima umożliwia unikanie konfliktów kulturowych wskutek umieszczenia rozbieżnych wzorów w różnych segmentach systemu społecznego<sup>99</sup>. Parsons natomiast uporządkowanie rozbieżnych wzorów dokonuje przez hierarchiczne ułożenie rozmaitych orientacji dotyczących wartości oraz przez hierarchiczne dysponowanie rozmaitymi typami systemów kulturowych<sup>100</sup>.

Typologia integracji kulturowej opracowana przez W. Jachera opiera się na założeniach co do natury ludzkiej. Wyrażają się one w określaniu potrzeb: potrzeby zwartości, racjonalności, sprawnego działania, zadowolenia z doświadczeń estetycznych. Potrzeby te ewokują określone działania, skutkiem których jest powstanie danego typu integracji kultury. Nie wszystkie jednak typy wyróżnione są na podstawie kryterium potrzeb. Nie jest ono sformułowane przy opisie integracji strukturalno-konfiguracyjnej, porządkującej, jak również nie jest dostatecznie jasno określone w odniesieniu do integracji stylowej. Integracja stosowana odwołuje się natomiast do dyspozycji kultury (dyspozycji do przystosowania się). Drugim kryterium typów integracji kulturowej jest kryterium mechanizmów integracji. Wyróżnia się mechanizm podobieństwa, związków wewnętrznych, racjonalnych działań, przystosowania do potrzeb i wymogów funkcjonalnych, mechanizm tworzenia się stylów, mechanizmy porządkowania za pomocą czynników ograniczających, mechanizm hierarchicznej organizacji systemu kulturowe-

<sup>97</sup> W. Jacher: *Zagadnienie integracji...*, s. 62.

<sup>98</sup> M. E. Opler: *Themes as Dynamics...*

<sup>99</sup> W. Jacher: *Teoria więzi społecznej w socjologii Emila Durkheima*. Lublin 1973, s. 69—81.

<sup>100</sup> T. Parsons: *Theory of Action*. Glencoe 1953.

go oraz moralnego podziału pracy. Z wyliczenia tego wynika, że kryterium mechanizmów nie opiera się na zasadzie rozłączności. Jak bowiem rozumieć sposób tworzenia się na przykład integracji stylowej, jeśli nie jako proces, w którym dokonać się ona może na zasadzie podobieństwa, moralnego podziału pracy, mechanizmu przystosowania się do potrzeb i wymogów funkcjonalnych itd.

Rozumienie integracji kulturowej odwołuje się — według założeń autora — do wewnętrznych związków między symbolami, które stanowią o treści kultury. Charakterystyka proponowanej typologii wykazuje, że nakreślone ramy zostały przekroczone wtedy, gdy odwołuje się zarówno do mechanizmów internalizacji (gdy mowa o potrzebie racjonalności), jak i do ich skutków, czyli zachowań (akceptacja hipotezy Landeckera).

Doceniając walory epistemologiczne i metodologiczne typologii W. Jachera, trzeba jednak zwrócić uwagę na brak jednoznacznie określonych kryteriów wyodrębniania poszczególnych typów integracji, co powoduje, że niekiedy pokrywają się one pod względem treściowym. Nie jest też jasny związek wzajemny wyróżnionych typów integracji. Należałoby może w założeniach przyjąć szersze rozumienie kultury i integracji kulturowej, które pozwoliłoby objąć swoim zakresem kategorię wzorów zachowań analizowanych z perspektywy własności systemu kultury symbolicznej. Z uwag bardziej szczegółowych można wskazać na znacznie bardziej złożoną problematykę rozwoju i postępu w kulturze, zwłaszcza w kulturze symbolicznej, niż to wynika z przedstawionych wyżej uwag. Prezentowany przez Jachera za Summerem schemat można uznać z całą pewnością za zbyt uproszczony, zarówno w kwestii określania zmiennych warunkujących ów postępowy rozwój, jak i w odniesieniu do samej problematyki ulepszania i wzbogacania treści kultury. Wieloaspektowość tych zagadnień porusza A. Kłoskowska, wyróżniając jakościowe i ilościowe kryteria rozwoju kultury odnoszące się do poziomu organizacji kultury, odbioru i twórczości<sup>101</sup>.

Integracja kulturowa odnosi się do związków zachodzących między elementami danego systemu społeczno-kulturowego. Elementami tymi są symbole i wartości oraz odpowiadające im w jakimś stopniu wzory zachowań i ich rezultaty. Oczywiście w zależności od planu badań zakres pojęciowy integracji może obejmować pewne węższe dziedziny kultury traktowane jako swoista całość, jak i odnosić się do układów międzykulturowych. Podstawą określenia typu integracji kulturowej jest — w moim przekonaniu — stosunek zachodzący między elementami

<sup>101</sup> A. Kłoskowska: *Marksizm i kryteria rozwoju kultury*. W: *Marksizm procesy rozwoju społecznego*. Red. W. Wesołowski. Warszawa 1979.

systemu społeczno-kulturowego. Może on być symetryczny lub asymetryczny. Kryterium symetrii związków umożliwia wyróżnienie typów integracji kulturowej wyodrębnionej od integracji społecznej za pomocą kryterium treści. Wyróżnione przez Jachera typy integracji kulturowej dadzą się sprowadzić do integracji opartej na symetryczności bądź na asymetryczności związków zachodzących między elementami kultury. Typ integracji opartej na asymetrii związków będę nazywał dalej integracją w wymiarze wertykalnym albo pionową, zaś integrację opartą na symetrii związków — typem horyzontalnym lub poziomym. W praktyce życia systemów społeczno-kulturowych obydwa wyróżnione typy integracji zachodzą na siebie, aczkolwiek nie jest wykluczone, że ze względu na swoistość kulturową społeczeństwa będzie w niej można wyróżnić taki typ integracji, który byłby szczególnie charakterystyczny i z perspektywy którego można by opisać procesy kulturowe zachodzące w danej społeczności. Wyróżnione typy integracji obejmują swoim zakresem zarówno rozmaite sposoby integrowania, czy to na przykład w sensie zależności funkcjonalnej lub zwartości logiczno-znaczeniowej, czy na przykład w sensie wspólnoty doświadczeń estetycznych, stylu myślenia politycznego i ekonomicznego, jak i płaszczyzny integracji kulturowej, wśród których wyróżniam płaszczyznę aksjologiczną, semiotyczną i wzorów zachowań kulturalnych.

Wszędzie tam, gdzie integracja kulturowa dokonuje się na podstawie dominacji jakiegoś elementu kulturowego lub kompleksu elementów, którym wszystkie pozostałe elementy pozytywnie lub negatywnie podporządkowują się, będziemy mieli do czynienia z integracją pionową. Najczęściej w literaturze powoływanym przykładem, ilustrującym ten typ integracji, jest koncepcja R. Benedict. Z faktu, że jest to integracja oparta na dominacji jakiegoś wątku kulturowego — strukturalno-konfiguracyjna, jak ją określa W. Jacher — nie wynika, że ów asymetryczny związek elementów danej kultury nie opiera się na wewnętrznych współzależnościach, funkcjonalnych i dysfunkcjonalnych, uświadamianych i nieuświadamianych, zracjonalizowanych i irracjonalnych, których wynikiem są kanony myślenia, przeżywania piękna, doświadczenia dobra i poznawania prawdy.

Integracja pozioma oparta jest na stosunku równorzędności elementów kulturowych w obrębie danego systemu. Wyznacza ramy, w jakich realizują się funkcjonalne i dysfunkcjonalne współzależności, świadome i racjonalne związki oraz kształtują się style danej kultury.

Związki między integracją pionową a poziomą ujmować trzeba w wymiarze dynamiki życia społecznego i kultury, uznając, że ich charakter podlega przemianom i raz ustalone mogą ulec przekształceniom



w wyniku, na przykład, dyfuzji kulturowej czy natężenia procesów innowacyjnych.

Wskazywałem poprzednio, że integracja odnosi się do pewnej całości, która z reguły stanowi system niedomknięty, to znaczy niedokładnie izolowany, podatny na wpływy innych systemów społeczno-kulturowych. Powstaje więc pytanie, jak określić granice obszaru objętego procesami integracyjnymi. Obszar taki obejmuje przestrzeń fizyczną, jak i społeczną, wymiar subiektywny, jak i obiektywny. Te cztery płaszczyzny wyznaczają równocześnie teoretyczne i metodologiczne perspektywy badań integracji całości społeczno-kulturowych. Byłoby absurdem — pisze R. Benedict — „przykrawanie każdej kultury tak, aby mieściła się ona w ramach słownikowego hasła”<sup>102</sup>. Wraz z rozwojem kultury i społeczeństw oraz ich wewnętrznej złożoności zmienia się i samo rozumienie wspólnoty kulturowej. Jeśli integrację kulturową społeczeństwa przedliterackiego można ujmować w jednostkach geograficznych, to współczesne nam kultury cechuje pod tym względem wewnętrzne zróżnicowanie, „a różne grupy społeczne w tym samym czasie i miejscu żyją według całkiem różnych wzorów i powodują nimi różne motywacje [...] w naszych czasach różne tryby życia zasadniczo nie są skutkiem przestrzennego rozmieszczenia kultur [...] nie zmienia się istota procesów kulturowych we współczesnych warunkach, ale jednostką badaną nie może już być grupa lokalna”<sup>103</sup>.

S. Czarnowski przyjmował, że przestrzenny zasięg kultury określany jest granicami wspólnoty wartości i organizacji międzygrupowego współdziałania umożliwiającego wymianę wartości<sup>104</sup>. A. Kłoskowska komentując to stanowisko, bierze za przykład wymianę „kula”, która chociaż jest kompleksem kulturowym syntetyzującym wiele różnych działań i wytworów kultury, nie obejmuje jednak całości kultury poszczególnych plemion uczestniczących w wymianie. Autorka stwierdza, że na podstawie kryterium organizacji granic współdziałania i systemu wymiany nie jest prosto określić jednostkę kulturową<sup>105</sup>. Przyznając rację co do stopnia trudności w określaniu zakresu wspólnoty kultury na podstawie kryteriów Czarnowskiego, dostrzegam jednak zalety tego stanowiska. Kryterium to rozciągałoby się na wszystkie wymienione wcześniej aspekty badań integracji. Przytoczony przykład z wymianą „kula” ukazuje również to, że samo kryterium zakresu przestrzennego kultury (tak w sensie przestrzeni fizycznej, jak i społecznej) nie wystarcza. Wyznacza ją bowiem również zarówno założona

<sup>102</sup> R. Benedict: *Wzory kultury...*, s. 316.

<sup>103</sup> Tamże, s. 317—318.

<sup>104</sup> S. Czarnowski: *Kultura*. W: *Dziela*. T. 1. Warszawa 1956.

<sup>105</sup> A. Kłoskowska: *Socjologia kultury...*, s. 83 i n.

przez badacza perspektywa analizy, jak i — co ważniejsze — istnienie wspólnoty kulturowej w świadomości społecznej. Wymiana „kula” tworzy całość kulturową w odniesieniu do tych społeczności, które uczestniczą w wymianie. Całość ta składa się jednak z autonomicznych kultur poszczególnych plemion, tylko w jakimś sensie z sobą powiązanych. Ale właśnie sens ów wyznacza podstawy i granice większej wspólnoty, w ramach której ma miejsce organizacja międzygrupowego współdziałania i wymiana wartości. Kulturę europejską również traktuje się jako całość, określaną pewnymi podstawowymi wartościami i zakresem współdziałania różnych autonomicznych kultur, które tę całość tworzą. Ma ona także swój wymiar osobowościowy. Trudno byłoby zaprzeczyć istnieniu takiej całości, podobnie jak błędem byłoby sądzić, że obejmuje ona ogół organizacji społecznej, obyczajów, wierzeń, języków, sposobów życia należących do niej społeczeństw.

Nie ma czegoś takiego, jak kulturalnie homogeniczna wspólnota. We wszystkich społeczeństwach podział pracy i struktura społeczna tworzą warianty kultury. Heterogeniczność kultury wzrasta wraz z rozwojem ilościowym społeczeństwa. Gdy idzie o granice odrębności i swoistości kultury, trzeba ponadto stwierdzić, że nie tworzy ona wyraźnych granic: „the truth of the matter is that cultures, unlike animals, do not necessarily have any skin”<sup>106</sup>. Cechy jednej kultury przechodzą stopniowo w sposób niedostrzegalny w obręb innej kultury. R. Naroll poszukując definicji jednostki kulturowej, która jednocześnie uwzględniałaby całą złożoność kultury danej społeczności, na podstawie szerokiej analizy literatury wyróżnił dziesięć kryteriów stosowanych do opisu całości kulturowych. Należą do nich: 1) dystrybucja cech szczegółowych będących przedmiotem badań; 2) bliskość terytorialna; 3) organizacja polityczna; 4) język; 5) przystosowanie ekologiczne; 6) struktura społeczności lokalnej; 7) najszerszej uznawana (posiadająca najszersze znaczenie) jednostka społeczna; 8) nazwa plemienia; 9) wspólnota folkloru lub historii; 10) jednostka badacza, to znaczy określana przez niego.

W wyniku analizy krytycznej tych kryteriów Naroll sformułował własną koncepcję jednostki kulturowej, którą określił jako zespół ludzi, którzy posiadają odrębny od innych język stosowany w obrębie rodziny i którzy należą albo do tego samego państwa, albo do tej samej grupy stycznościowej<sup>107</sup>. Odrębność językowa ujmowana jest jako homogeniczność języka lub grupy jego dialektów wzajemnie rozumia-

<sup>106</sup> R. Naroll: *The Culture-Bearing Unit in Cross-Cultural Surveys*. In: *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*. Ed. R. Naroll, R. Cohen. New York—London 1973, s. 721.

<sup>107</sup> R. Naroll: *The Culture-Bearing Unit...*, s. 731.

łych, a nie zrozumiałych dla osób ze zbioru użytkowników innego języka potocznego. Państwo rozumiane jest jako terytorialnie rozgałęziony zespół obejmujący 10 tys. km<sup>2</sup> powierzchni, którego przywódcy utrzymują i sprawują prawa do wypowiedania i prowadzenia wojen. Grupa stycznościowa to zbiorowość ludzi posługujących się wspólnym językiem i połączonych więzami łączącymi. Autor wyróżnia cztery typy jednostek kulturowych łączących w sobie wyróżnione kryteria: 1) *Hopi type* — zbiór ludzi nie należących do państwa, posługujących się potocznie wspólną odmianą języka i powiązanych różnymi ogniwami łączącymi; 2) *Flathead type* — zbiór ludzi należących do państwa, którego wszyscy członkowie posługują się tą samą odmianą języka; 3) *Aztec type* — zbiór ludzi należących do państwa, w którym istnieją niezrozumiałe dialekty, funkcjonuje jednocześnie dialekt zrozumiały dla wszystkich, będący oficjalnym językiem narodowym; 4) *Aymaeran type* — zbiór ludzi należących do państwa, w którym występują wzajemnie niezrozumiałe dialekty i którzy potocznie używają dialektu niezrozumiałego dla posługujących się językiem urzędowym. Te cztery typy *cultunit* wyodrębnione są — jak pisze autor — na podstawie dwóch ważnych kryteriów demarkacyjnych: granic językowych i granic określonych więzami stycznościowymi (państwo lub grupy stycznościowe). Jeżeli wewnątrz państwa funkcjonuje więcej niż jeden rodzaj mówionego języka, wówczas jednostka polityczna dzieli się na jednostki kulturowe wyznaczone przez zasięg danego języka<sup>108</sup>. *Cultunit* tworzy wyraźne i ostre granice społeczne, oparte przede wszystkim na granicach wspólnot językowych. Jak więc widać, spośród trzech wyróżnionych kryteriów zasadnicze znaczenie ma język, będący również podstawą wyznaczania granic grupy stycznościowej.

Zdaniem A. Kłoskowskiej zastosowanie koncepcji Narolla do obfitości tego materiału empirycznego obejmującego przykłady o różnym typie i stopniu rozwoju umożliwia analizę złożonego problemu integracji kulturowej i granic jej zasięgu. Autorka proponuje także własną koncepcję integracji kulturowej. Procesy rozwoju i dyfuzji kulturowej sprawiają, że kultury rozpatrywane w ujęciu dystrybutywnym nie są wyraźnie wyodrębnioną, jednolicie i trwale zespoloną całością. Takie właściwości kultury Kłoskowska opisuje za pomocą analizy spektralnej widma słonecznego. Przypuśćmy — pisze — że rozpatrujemy kulturę w kategoriach siedmiu jej podstawowych elementów z zastosowaniem niektórych kryteriów uwzględnionych w analizie Narolla. Są to: 1) organizacja ekonomiczna; 2) organizacja polityczna; 3) struktura społeczności lokalnej; 4) język; 5) folklor i sztuka; 6) ideologia i wierzenia; 7) wie-

<sup>108</sup> Tamże, s. 732.

dza. Każdą z tych kategorii można określić w sposób ogólny, pozwalający na przypisanie jej jako wspólnej cechy dostatecznie licznej zbiorowości. „Jednolitość kultury w zakresie każdej z tych cech stanowi jednak w istocie tylko ramę, w obrębie której zamyka się pasmo różnorodnych odcieni odpowiadających indywidualnym wariantom realizacji norm i wzorów kulturowych. Gdyby każdemu z tych pasm została przypisana jedna z barw widma słonecznego, obraz badanej kultury miałby w centrum białe pole powstałe z nakładania się na siebie wszystkich barw. Na jego obrzeżach jednak — jak w wyniku analizy spektralnej — zarysowałyby się tęczą barw odpowiadających poszczególnym cechom o nie pokrywającym się ze sobą zasięgu. Cała ta barwna plama miałaby więc kontury nieregularne i zatarte”<sup>109</sup>. Spektralny model kultury, jak go nazywa Kłoskowska, odnosi się nie tylko do przestrzeni geograficznej, ale i społecznej. Akcentuje on białe centrum, obszar dominacji kulturowej oznaczającej pole integracji. Poza nim jest cały wachlarz grup społecznych, reprezentujących odmienne warianty cech kulturowych, co przejawia się zwłaszcza w języku, sztuce, ideologii, wierzeniach, wiedzy. Tworzą one obszar graniczny jednostki kulturowej, w którym dokonuje się wymieszanie właściwości różnych kultur.

Działania mechanizmów integracyjnych nie można jednak ograniczyć do obszaru białego centrum. Rozciągają się one bowiem na całość struktur i procesów zachodzących w danej jednostce kulturowej. W kontekście rozważań na jednostką kulturową — które można też ujmować jako próbę operacyjnego zdefiniowania kategorii wspólnoty kulturowej — mieści się także teoria narodowości F. Znanieckiego. Znaniecki zakłada, że narodowość jest społecznie solidarną wspólnotą zjednaną przez wspólną narodową kulturę. Jej trwanie i rozwój zależne są w małym stopniu od form politycznej organizacji państwa. „Jednostki, które uczestniczą we wspólnej kulturze, nie muszą być politycznie zorganizowane, aby tworzyć społecznie zintegrowaną narodowość”<sup>110</sup>. Ilustracją tej tezy jest dla Znanieckiego historia narodu polskiego i jego kultury oraz wyniki badań porównawczych międzykulturowych, ukazujące istnienie narodowości jako wyodrębnionych jednostek kulturowych o silnie zaakcentowanych procesach integracyjnych, funkcjonujących w obrębie innych, politycznie zorganizowanych całości, nierzadko wbrew nim. Za jednostkę integracji kulturowej można też uznać kategorię ojczyzny — jako wspólnoty wszystkich obywateli, połączonych tożsamością

<sup>109</sup> A. Kłoskowska: *Socjologia kultury...*, s. 93.

<sup>110</sup> F. Znaniecki: *Modern Nationalities: A Sociological Study*, Urbana 1952; J. Ziółkowski: *The Nationality Problem in Florian Znaniecki's Works*. Referat wygłoszony na konferencji z okazji 100 rocznicy urodzin F. Znanieckiego, zorganizowanej w Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu 3—4 XII 1982 r.

miejsca zamieszkania, więzią języka i pochodzenia. Takie ujęcie ojczyzny można już znaleźć w pismach politycznych P. Skargi<sup>111</sup>.

Integracja — jak podkreślałem wcześniej — dotyczy procesualnego lub statycznego aspektu zachowania jedności w różnorodności i wyraża się w określonych związkach zachodzących między elementami kultury. Nie nazwę integracją stanu, w którym jedność pochłonęła różnorodność, wywołując wielorakie konsekwencje, o których pisałem, ani też etapu procesów, w których różnorodność doprowadza do krańcowej eliminacji pierwiastków wspólnych i do zmian systemu społeczno-kulturowego. Nadintegracja lub unifikacja są takim samym zaprzeczeniem integracji, jak dezintegracja. Dynamiczne trwanie społeczeństwa i jego kultury: wartości, wzorów zachowań, instytucji, grup społecznych „rozpięte” jest między dążeniem do ujednolichenia za cenę odebrania autonomii elementom kulturowym i wolności jednostkom a ekspansją różnorodności i innowacji, ukierunkowaną na indywidualizację i tworzenie nowych, budowanych na odmiennych zasadach całości. Z procesami integracyjnymi mamy do czynienia w takim stopniu, w jakim społeczeństwo i jego kultura oddalone są od obydwu sytuacji skrajnych.

W perspektywie najbardziej ogólnej, ujmującej kulturę jako uniwersalną całość, powszechną właściwość działań ludzkich zasad integracji kultury można poszukiwać na płaszczyźnie powszechników kultury. Przy dystrybutywnym ujęciu kultury należy zwrócić uwagę na wewnętrzne zróżnicowanie kultury. Opisać je można za pomocą takich kategorii struktury społecznej, jak grupy zawodowe, środowiska społeczno-kulturowe, regiony, klasy i warstwy społeczne itp. Na każdym z tych poziomów można wyodrębnić specyficzne treści integracji kulturowej i jej społeczne ramy. Określają one równocześnie stan integracji, jako cechę charakteryzującą relacje zachodzące między wyróżnionymi poziomami a całością kultury, której część stanowią. Postępowanie takie można odnaleźć w badaniach W. Jachera nad problemami integracji kulturowej ludności Śląska Opolskiego. Autor wyróżnia trzy płaszczyzny integracji: integrację etniczną, narodową i państwową. Każda z tych płaszczyzn cechuje się właściwymi sobie prawidłowościami, które wpływają równocześnie na charakter związków istniejących między wyróżnionym płaszczyznami. Na podstawie tych badań został sformułowany między innymi wniosek, że „procesy integracyjne na ziemiach śląskich przebiegały szybciej w skali społecznej niż w obrębie mikrostruktur typu sąsiedztwo, rodzina, kolektyw pracowniczy”<sup>112</sup>.

<sup>111</sup> P. Skarga: *Kazania sejmowe*. Opr. J. Tazbir. Warszawa 1984, s. LXXXIV.

<sup>112</sup> W. Jacher: *Integracja kulturowa ludności na Śląsku*. „Kwartalnik Opolski” 1984, z. 1.

Podkreślone przez A. Kłoskowską zagadnienia nadrzędności i podrzędności kultur jako stosunku wyrażającego się w doświadczeniach jednostek oraz grup, jak i w zewnętrznym podporządkowaniu się pewnych form kultury innym bardziej kompleksowym, o szerszym zakresie prawidłowości można odnieść zarówno do aspektów wewnętrznego zróżnicowania całości kulturalnej, jak i do związków zachodzących między wielkimi jednostkami kulturowymi. Współczesne kultury trwają i przechodzą swoje kolejne etapy we wzajemnych zależnościach. „Prawdopodobnie nie istnieje obecnie kultura, która zawdzięczałaby więcej niż 10% całości swych elementów wynalazkom, poczynionym przez członków jej własnego społeczeństwa”<sup>113</sup>. R. Benedict wyraża pogląd, że każde jasne zrozumienie kultury musi rozpocząć się od poznania faktów dyfuzji kulturowej. Dodać do tego trzeba, że zrozumienie roli dyfuzji w życiu kultury wymaga nie tylko konstatacji faktów, ale równocześnie określenia miejsca „przejątków”, ich wartości w stosunku do danej kultury. Dopiero z tej perspektywy można dostrzec właściwe znaczenie dyfuzji dla procesów integracji kulturowej i podjąć próbę określenia stosunków nadrzędności kultur. Dyfuzję można uznać za zewnętrzne źródło przemian kulturowych, których skutkiem jest częstokroć natężenie procesów dezintegracyjnych w obrębie danej kultury. Trwałość kultury i jej zdolności integracyjne są rezultatem autodeterministycznych możliwości, tkwiących w systemie społeczno-kulturowym i w jego umiejętności reagowania na dyfuzję. Rezultatem określonych zbieżności, zachodzących między obydwooma czynnikami, jest ład kulturowy, który też można ująć w perspektywie celu integracji kulturowej. Ład kulturowy aktualizuje się i potwierdza tak w aksjonormatywnej i symbolicznej płaszczyźnie systemu społeczno-kulturowego, jak i w inspirowanych przez nie wzorach zachowań.

Wyróżnione płaszczyzny integracji kulturowej przedstawione są w następnych rozdziałach pracy.

---

<sup>113</sup> R. Linton: *Dyfuzja*. W: *Elementy teorii socjologicznych...*, s. 262.

## **II. Aksjologiczne aspekty integracji kulturowej**

Integracja jest wartością. Oznacza to, że system społeczno-kulturowy dąży do tego, aby zachować i utrzymać określone ramy przebiegu procesów społecznych, w których tendencja ukierunkowana na harmonizowanie nie jest zdominowana ani przez czynniki unifikujące, ani rozkładające system. Konsekwencją spełnienia tych warunków jest dynamiczne trwanie systemu i zachowanie jego zdolności adaptacyjnych w relacji do zmieniającego się kontekstu sytuacyjnego. Podstawowe znaczenie dla integracji kulturowej ma spójność wartości podstawowych. Określają one istotę systemu kultury i społeczeństwa na danym etapie jego rozwoju. Wyrazem tej spójności jest „idea centralna”, będąca syntezą wartości podstawowych. W średniowieczu było to dążenie do świętości, a w epoce kapitalizmu — dążenie do bogactwa. Idea centralna czy dominujący system wartości poprzez swe zakorzenienie w najgłębszych warstwach osobowości modelują całokształt wzorów zachowań utrwalanych procesami socjalizacji i wychowania oraz sankcjonowanych mechanizmami kontroli społecznej. W każdej ważnej epoce kulturalnej idea centralna przedstawiała się — jak pisze G. Simmel — w dostrzegalnej formie, dając początek „twórczemu życiu”<sup>1</sup>.

### **1. Socjologiczna koncepcja wartości**

Pojęcie wartości jest różnorodnie rozumiane i uwikłane często w rozmaite bardziej czy mniej *eksplicite* formułowane aksjomaty filozoficzne. Koncepcji wartości jest co najmniej tyle, ile kierunków filozoficznych

<sup>1</sup> G. Simmel: *Der Konflikt der Modernen Kultur*. (Tłum. w: S. Magala: *Simmel*. Warszawa 1980).

i dyscyplin naukowych, które podejmują badania wartości. Trudności w jednoznacznym określeniu wartości są także pochodną wieloznacznego i wielozakresowego rozumienia terminu „wartość”. Wiele ze szczegółowych kategorii wartości określanych takimi nazwami, jak: „dobro”, „prawda”, „piękno”, „efektywność”, „użyteczność” itp. stanowi przedmiot badań wyodrębnionych dyscyplin wiedzy, jak na przykład: etyka, estetyka, teoria poznania, socjologia, ekonomia itp. Istnieje też stanowisko ukazujące perspektywy ogólnej i podstawowej filozofii wartości, jako dyscypliny teoretycznie wcześniejszej w stosunku do aksjologii szczegółowej. Wskazuje się, że dopiero na płaszczyźnie dyscypliny ogólnej, jaką jest filozofia wartości, można rozważać zagadnienia ontologicznych możliwości istnienia wartości i ich współwystępowania. Podobnie sama klasyfikacja wartości w ogóle musi się opierać na całościowym ujęciu problematyki wartości, jakie umożliwia filozofia wartości<sup>2</sup>.

Z socjologicznego punktu widzenia interesujące jest, jak się wydaje, wprowadzone przez H. Elzenberga rozróżnienie dwóch terminów: „wartość” i „wartościowy”. Przedmiot wartościowy to przedmiot odpowiadający którymś pragnieniom, potrzebom, tendencjom, aspiracjom, zdolnościom. Wartość tak rozumiana jest względna na mocy swej definicji. Jest bowiem zawsze wartością dla kogoś i zawsze wskazuje na pewną przydatność i dostosowanie. W odróżnieniu od przedmiotu wartościowego, wartość ma charakter istnienia absolutnego, zawsze i wszędzie obowiązującego, a w świadomym działaniu podmiotowym ujawnia ona swój imperatywny charakter. Sądy o wartości perfekcyjnej służą za zupełnie wystarczające uzasadnienie — jak stwierdza H. Elzenberg — dla sądów orzekających: „że powinno być tak, a tak, że tak trzeba”. Wartość perfekcyjna powinna być urzeczywistniona. „Postępowanie ludzkie podlega w całości normom wynikającym stąd, że wartości perfekcyjne są, i że obowiązują. Dwie są odmiany wartości perfekcyjnej: dobro i piękno. Nie ma między nimi różnicy obiektywnej, natomiast różni je między sobą nasza własna postawa wobec wartości w chwili gdy nazywamy je dobrem lub pięknem”<sup>3</sup>.

Przyjęcie, że przedmiotem badań socjologicznych są „przedmioty wartościowe”, leży u podstaw stanowiska relacjonalnego w rozumieniu war-

<sup>2</sup> Por. kontrowersje wokół filozofii wartości: M. Ossowska: *O filozofii wartości*. W: M. Ossowska: *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*. Warszawa 1983; W. Stróżewski: *Filozofia wartości*. „Znak” 1965, nr 130; J. Trębicki: *Miejsce wartości moralnych w ogólnym systemie wartości*. W: *Wartości a sposób życia*. Red. M. Michalik. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1979.

<sup>3</sup> H. Elzenberg: *Wartości i człowiek (Rozprawy z humanistyki i filozofii)*. „Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego”. T. 18. Rozdz.: *Pojęcie wartości perfekcyjnej*. Toruń 1966; T. Czeżowski: *H. Elzenberg jako teoretyk etyki*. „Etyka” 1969, nr 4.



tości. Wartości są to przedmioty, zjawiska i ich własności — jak pisze Tugarinow — „które są potrzebne (konieczne, pożyteczne, przyjemne i inne) członkom pewnego społeczeństwa bądź klasy oraz poszczególnym jednostkom jako środki do zaspokajania ich potrzeb i interesów, a ponadto wartości to idee i motywy jako normy, cele lub ideały”<sup>4</sup>.

W analizach takich zasadnicze znaczenie ma stwierdzenie odpowiedniości postawy wartościującej i wartościowego przedmiotu. Określając wartość jako zjawisko posiadające „aksjologiczne znaczenie”, F. Znaniecki podkreśla, że „rzecz nabiera znaczenia przez to, że staje się przedmiotem społecznych, ludzkich działań, że istnieje dla kogoś i w konsekwencji tego stanu musi być rozpatrywana przez badacza ze swym współczynnikiem humanistycznym, zostaje bowiem włączona w sferę humanistycznej kulturalnej rzeczywistości”<sup>5</sup>. Z socjologicznego punktu widzenia najważniejsze jest to, jak wartości są uświadamiane przez ludzi, w jakim stopniu i zakresie stanowią przedmiot ich dążeń i twórczych działań. Dociekania socjologiczne dochodzą do tego, „co dzieje się w zbiorowościach społecznych: co łączy i dzieli ludzi w postawach wobec świata, w widzeniu sensu ludzkiego życia i działania, w dążeniach do realizacji w życiu jednostkowym i zbiorowym określonych wartości”<sup>6</sup>.

Przyjęcie takiej orientacji teoretycznej nie przesądza ontologicznego statusu wartości ani prawidłowości we właściwych poszczególnym rodzajom wartości dziedzinach kultury. Dla badającego socjologiczną problematykę wartości ważne jest, czy i w jaki sposób, z jakimi konsekwencjami społecznymi, na skutek jakich przyczyn wartości tworzą się i urzeczywistniają poprzez postawy i działania ludzi. Wartość jako rezultat stosunku doznającego i aktywnego podmiotu wobec przedmiotów świata zewnętrznego ujmowana może być: „albo jako sama zasada wyboru i wartościowania przedmiotów, albo jako proces odniesienia wobec nich, albo jako sam przedmiot wartościowy ze względu na ów proces”<sup>7</sup>. Akcentując motywacyjny charakter wartości wobec działań, R. M. Williams podkreśla, że „wartości służą jako kryterium wyboru działania”, są kryteriami sądów, preferencji i wyboru<sup>8</sup>. Nierzadko w praktyce badań socjologicznych wyróżnione aspekty wartości ujmowane są łącznie.

Wartości jako elementy świata kultury podlegają obiektywizacji oraz autonomizacji, i w tym znaczeniu stanowią one rzeczywistość *sui ge-*

<sup>4</sup> M. P. Tugarinow: *Teoria wartości w marksizmie*. Warszawa 1973, s. 18.

<sup>5</sup> Cyt. za A. Kłóskowska: *Socjologia kultury...*, s. 179.

<sup>6</sup> P. Rybicki: *Struktura społecznego świata. Studia z teorii społecznej*. Warszawa 1979, s. 120.

<sup>7</sup> A. Kłóskowska: *Socjologia kultury...*, s. 175.

<sup>8</sup> R. M. Williams, Jr: *The Concept of Values*. In: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 16. New York 1968.

neris istniejącą w świadomości jednostek jako świat ponadindywidualny i zewnętrzny, mający swe uzasadnienie we wspólnocie doświadczeń i obserwacji. W tym sensie wartość stanowi „przedmiot poznania”, którego naukowa analiza jest możliwa przy zastosowaniu określonych procedur badawczych. F. Znaniecki traktował wartości jako kategorie równie realne, obiektywne i racjonalne jak rzeczy. Wartości i rzeczy tworzą świat realny. O świecie tym istnieje wiedza racjonalna. „Wartości są zawsze związane ze sferą działania człowieka. Rzeczy istnieją niezależne od poczynąń człowieka”<sup>9</sup>. Świat kultury i świat natury to dwa aspekty otaczającej nas rzeczywistości.

Aczkolwiek nie wydaje się uzasadnione sprowadzanie rozumienia wartości do kategorii psychologicznych — to znaczy zabieg redukcji definicyjnej i eksplanacyjnej w odniesieniu do wartości oparty na psychologii nie jest całkowicie uzasadniony, bowiem wartości, istniejąc w świecie społecznym, posiadają swoistą „oczywistość” i cechuje je stopień powinnościowości, wobec którego jednostki lub całe grupy, społeczne w określony sposób ustosunkowują się — to jednakowoż należy podkreślić fakt, iż socjologiczne ujmowanie wartości powinno zakładać ich społeczną i psychiczną relacjonalność, a to oznacza, że wartości są zawsze czyimiś wartościami, odnoszą się do społecznie ukształtowanych postaw i są ich przedmiotem. Nie znajduje jednak uzasadnienia stanowisko głoszące, iż wartości są tylko kategoriami indywidualnych doznań i przeżyć oraz że psychiczne poznanie tych doznań i przeżyć pozwoli na wytłumaczenie faktu historycznego istnienia wartości jako systemu o określonej strukturze i hierarchii, który stanowi punkt odniesienia dla różnorodnych działań społecznych, także tych wyznaczających ramy i tworzących reguły procesów socjalizacji i wychowania, których efektem są właśnie owe indywidualne doznania i przeżycia. Wartości nie są więc tylko wyobrażonym przez jednostkę przeżyciem psychicznym, związanym w jej świadomości z „zajściem rzeczywistości stanu nagrody”<sup>10</sup>, ponieważ na tej podstawie nie można by wytłumaczyć oczywistego fenomenu społecznego, że wartości są faktami społecznymi posiadającymi zdolność wywierania przymusu, wpływając przez to na indywidualne przeżycia psychiczne, niekoniecznie jednak w związku z „zajściem rzeczywistości stanu nagrody”<sup>11</sup>. „Wartości są zewnętrzne w stosunku do społeczności, są przedmiotem jej dążenia: bez takiego dąże-

<sup>9</sup> F. Znaniecki: *Nauki o kulturze*. Warszawa 1971, s. 22.

<sup>10</sup> K. Grzegorzczak: *O pojęciu wartości w antropologii kulturalnej*. „Studia Socjologiczne” 1971, nr 1.

<sup>11</sup> Wpływ ten nie jest jednak jednoznacznie zdeterminowany i — jak wcześniej wskazywałem — współwyznacza go aktywność podmiotowa o charakterze kreacyjnym i selektywnym.

nia nie ma jednak społeczności ludzkiej”<sup>12</sup>. Jednostka doświadcza wartości także wówczas, gdy wywołują one w jej świadomości konflikty i stany depresji spowodowane „nieadekwatnością aksjologiczną”, przejawiającą się czy to w płaszczyźnie zachowań i działań, czy też w sferze aspiracji i wyobrażeń. „Wszelkie decyzje, dążenia, spory, konflikty międzyludzkie zakładają opowiedzenie się po stronie określonych wartości, a pozostanie obojętnym pod tym względem oznaczałoby rezygnację z wszelkich dążeń, wyrzeczenie się swego człowieczeństwa”<sup>13</sup>.

## 2. Uwarunkowania orientacji na wartości

Kultura obejmuje sobą znaczenia i wartości oraz wyuczone w toku interakcji społecznych czynności i ich rezultaty. Wartości decydują o zachowaniu ciągłości i tożsamości kulturowej dynamicznie rozwijających się społeczeństw. Odgrywają ważną rolę społecznych stabilizatorów, dając jednostkom i zbiorowościom względnie trwałe podstawy wyboru i oceny własnych działań, orientacji w rzeczywistości i kształtowania osobowości społecznej. Wspólny system wartości jest podstawą porozumienia się ludzi, kształtowania trwałych stosunków społecznych i rozwiązywania konfliktów. Dopiero totalne zakwestionowanie wartości podstawowych wyznaczających granice tożsamości i odrębności kulturowej społeczeństw, czyli odmowa ich internalizacji, oznacza rozkład społeczeństwa i jego kultury, ich rozplynięcie się w zewnętrznych strukturach społecznego świata. Z tych też powodów społeczeństwa upodmiotowione w swej woli samostanowienia ze szczególną troską dbają o sprawne funkcjonowanie instytucji mających gwarantować zachowanie ciągłości kulturowej i integracji społeczeństwa. Relacyjny ujmowanie wartości uwypukla ich podmiotowy aspekt. Wspólnota wartości będąca wyrazem integracji kulturowej oznacza więc nie tylko określone relacje między wartościami jako elementami kultury, ale także związki między uspołecznionymi podmiotami ze względu na ich odniesienie do wartości oraz zależności między charakterem ich czynności a zalecającym czy powinnościowym aspektem wartości. W tym kontekście ważne staje się pytanie, ku czemu tworzący społeczność ludzie dążą, co wyżej, a co niżej cenią i czy wszystko to tworzy całość spójną choć pluralistyczną, czy też składa się ona z antagonistycznych względem siebie części. W społeczeństwach o ustabilizowanych strukturach

<sup>12</sup> P. Rybicki: *Struktura...*, s. 415.

<sup>13</sup> M. Gołaszewska: *Internalizacja wartości w sytuacji estetycznej. Szkic z pogranicza estetyki i antropologii filozoficznej*. W: *Wartości a sposób życia...*, s. 163.

społecznych funkcjonują kulturowo zdefiniowane i społecznie egzekwowane względnie trwałe kryteria wartościowania owych aspiracji i pragnień. Próba ich rekonstrukcji prowadzi badaczy w kierunku budowania typologii społeczeństw i kultur, co ilustrują prace R. Benedict, P. Sorokina czy O. Spenglera.

Złożoność i różnorodność struktur wewnętrznych wysoko rozwiniętych społeczeństw zdaje się jednak argumentować na rzecz akceptacji stanowiska teoretycznego, przypisującego większe znaczenie owej złożoności i różnorodności, która musi być uwzględniana przy rekonstrukcji obrazów społeczno-kulturowych całości, niż tym orientacjom badawczym, które tę złożoność zdają się pomijać. Jest zresztą ważnym problemem z zakresu metodologii socjologii zagadnienie możliwości znalezienia wspólnych ram teoretycznych, łączących obydwie te podejścia badawcze. Inaczej, jest to pytanie o wspólną płaszczyznę teoretyczną dwóch orientacji w dociekaniach naukowych: orientacji zaczynającej od pytania o to, co dzieli, i tej, dla której pytanie podstawowe dotyczy tego, co łączy.

Ilustracją drugiej z wymienionych orientacji są badania antropologii kulturowej, której przedmiotem są społeczności stosunkowo proste, co nie oznacza, że nie zróżnicowane społecznie. Antropologowie, jak na przykład R. Benedict, wskazują równocześnie na możliwość przejścia od tych badań do analiz współczesnych wielkich i zróżnicowanych społeczeństw<sup>14</sup>.

F. Znaniecki konstruując typy osobowości społecznej generalnie zakwestionował ten schemat analizy, wskazując, że w odniesieniu do współczesnych społeczeństw jest on nie do utrzymania. Złożoność i różnorodność struktur społecznych znajdują swój odpowiednik w różnorodności kulturalnej społeczeństwa. Zasady odpowiedniości osobowości i typu kultury poszukiwać należy nie tyle w globalnym wymiarze systemu społeczno-kulturowego, ile w odniesieniu do specyfiki kulturowej kręgów społecznych, które zakresem swojego oddziaływania obejmują różne grupy społeczne i jednostki. Takim warunkom odpowiada typ człowieka pracy, zabawy, człowieka dobrze wychowanego i w pewnym sensie również typ osobowy zboczeńca<sup>15</sup>. Niemniej jednak również F. Znaniecki umieszczał swoje koncepcje typów osobowości społecznej w globalnym wymiarze społeczno-kulturowym nazywanym cywilizacją przyszłości, której specyfikę wyznaczała wspólnota określonych wartości. Miała to być całość zharmonizowana, jednorodna z punktu widze-

<sup>14</sup> R. Benedict: *Wzory kultury*. Warszawa 1966, s. 84.

<sup>15</sup> F. Znaniecki: *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*. Warszawa 1974.

nia dążności i cech osobowości ludzkiej, całość wolna od irracjonalnych konfliktów, cechująca się plastycznością wewnętrznych struktur, tzw. upłynnieniem cywilizacji gwarantującym zdolność adaptacji innowacji, w której człowiek będzie twórcą lub odtwórcą kultury, a nie „narzędziem lub konsumentem”.

Integracja kulturowa w płaszczyźnie aksjologicznej opiera się na wspólnocie wartości podstawowych, akceptowanych przez różne kategorie struktury społecznej. Implikuje ona równocześnie pluralizm wartości i pluralizm społecznych struktur. Zanik wspólnoty wartości podstawowych wywołuje kurczenie się zasobu treści, które są wszystkim zrozumiałe i mogą stanowić podstawę stosunków społecznych. *Consensus* wartości podstawowych i odpowiadających im działań społecznych można uznać za podstawowy wskaźnik integracji kulturowej społeczeństwa. Zgodność wartości nie oznacza jednak ujednolicenia wszystkich norm. A wartości podstawowe, do których J. Fichter zalicza przykładowo: miłość ojczyzny, demokrację, braterstwo, wolność, postęp, choć są głównymi czynnikami integracji, nie są łatwo przetwarzane w konkretne zachowania<sup>16</sup>. Ch. N. Cochrane<sup>17</sup> powołując się na św. Augustyna podkreśla, że ład aksjologiczny może mieć charakter *consensusowy* lub konfliktowy, jak w przypadku *civitas terrena*, ponieważ „każdy ma tam na uwadze własne korzyści i pragnienia, gdy więc przedmiot pożądany nie starcza dla nikogo lub dla wszystkich, bo nie jest taki, iżby miał wystarczać — społeczność ta najczęściej bywa podzielona na przeciwne sobie części, z których jedna wielokrotnie uzyskująca przewagę uciska drugą<sup>18</sup>. Obydwa wyróżnione przez św. Augustyna typy społeczności skupione są wokół odmiennych wartości zasadniczych: wartości ciała i wartości ducha. „Jedno z nich jest naturalnie państwem ludzi chcących żyć według ciała, drugie — państwem ludzi chcących iść podług ducha. Każde z nich pragnie żyć w odpowiednim dla siebie pokoju i istotnie żyje w takim pokoju, kiedy osiąga to, czego pożąda”<sup>19</sup>. Rozdział tych dwóch wspólnot ma oczywiście charakter moralny, a nie fizyczny. Podobny nurt myślenia o aksjologicznym wymiarze integracji kulturowej można odnaleźć w pracach P. Sorokina, który wyróżnia typy kultur ze względu na kryterium treści podstawowych. Kultura ideacyjna oparta jest na supremacji wartości, które średniowieczna filozofia nazywała jakościami bytu. Są to wartości prawdy, dobra i piękna. Kulturę idealistyczną cechuje połączenie wartości wyższych z dążeniami ku war-

<sup>16</sup> J. Fichter: *Grundbegriffe der Soziologie...*, s. 245.

<sup>17</sup> Ch. N. Cochrane: *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*. Warszawa 1963.

<sup>18</sup> *Augustyn św. O państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII*. Ks. 18. Rozdz. 2. Warszawa 1977, s. 317.

<sup>19</sup> Tamże, ks. 14, rozdz. 1, s. 120.

tościom materialnym, natomiast kultura sensualistyczna jest oparta na supremacji wartości hedonistycznych i materialnych.

Dominujące w danym społeczeństwie wartości, hierarchicznie połączone z wartościami odmiennymi i tworzące systemy modelują przebieg i charakter wzorów zachowań. Spójność wartości i odpowiadających im czynności F. Znaniecki określa mianem ładu aksjonormatywnego, który obejmuje ład zgodności czynności z wzorami kulturowymi i ład funkcjonalnej współzależności łączący czynności w konformistyczne systemy. Autor pisze między innymi: „[...] kiedy i o ile funkcjonalnie współzależne czynności są regularnie wykonywane zgodnie z odpowiadającymi im wzorcami i normami, wtedy i o tyle zostają w trakcie wykonywania scalone w dynamiczny, aksjonormatywnie zorganizowany system czynności”<sup>20</sup>. Ład aksjonormatywny jest spójnym systemem obejmującym wartości i normy oraz faktyczne zachowania tymi wartościami inspirowane i ku nim skierowane. W innym miejscu F. Znaniecki stwierdza, że istnieje dostatecznie duża liczba faktów z różnych dziedzin badań nad kulturą, które świadczą o tym, że działający ludzie starają się zachować „zgodność z modelami ideologicznymi, które uważają za stosowalne do swych czynności; na skutek tego owe czynności jako dynamiczne systemy wartości uzyskują ład aksjonormatywny”<sup>21</sup>. Znaniecki podkreśla równocześnie, że bez względu na specyfikę ładu aksjonormatywnego czynności niespołecznych, to znaczy takich, które odnoszą się do przedmiotów nie będących ludźmi, a więc zwłaszcza do idei abstrakcyjnych, symboli, istot mistycznych, rzeczy materialnych, estetycznie zorganizowanych wrażeń zmysłowych, zawsze warunkiem tego ładu jest aksjonormatywny, dynamiczny porządek społecznego oddziaływania wzajemnego między jednostkami wykonującymi owe niespołeczne czynności. Ład czynności społecznych jest podstawą ładu czynności kulturowych, w węższym, przyjętym w tej pracy (za A. Kłoskowską), rozumieniu.

W refleksji o prawach rządzących społeczeństwem i kulturą można odnaleźć nurt, który zakłada, że każdą w pełni rozwiniętą wspólnotę znamionuje kult wartości wyższych, odzwierciedlających się w wierzeniach i systemach wiedzy, poglądach moralnych i zasadach estetycznych, któremu podporządkowane są wartości ze sfery życia gospodarczego i techniki. Idealna wspólnota kulturowa miałaby polegać na tym, że w jednej społeczności wszyscy wspólnie dążą do urzeczywistnienia w życiu takich samych wartości<sup>22</sup>. P. Rybicki, akcentując tezę o plura-

<sup>20</sup> F. Znaniecki: *Nauki o kulturze...*, s. 561.

<sup>21</sup> Tamże, s. 531.

<sup>22</sup> P. Rybicki: *Struktura...*, s. 121.

lizmie kulturowym, przejawiającym się również w różnorodności wartości podstawowych jako zasad organizujących różne typy wspólnot, podkreśla, że należy brać pod uwagę także sposoby konstytuowania się społeczności jako wspólnoty zogniskowanej wokół wartości dla niej dominujących. Wspólnota taka może powstać przez zsumowanie jednostkowych i grupowych dążeń w sytuacji, kiedy „ludzie jednostkowo albo w niewielkich grupach dążą do realizacji dóbr typu dobra, prawdy i piękna”, albo poprzez narzucenie zbiorowego ideału, który staje się dla wspólnoty dobrem najwyższym. „W XIX-wiecznych społecznościach europejskich (i także wielu pozaeuropejskich) — pisze Rybicki — postawą jednoczącą częściowo rozbite wspólnoty stawał się patriotyzm, miłość ojczyzny, idea narodu jako dobra wszystkim wspólnego”<sup>23</sup>.

Wartościom można przypisać funkcję unifikującą, która polega na ustaleniu najbardziej powszechnego wzoru, i różnicującą, która wyznacza dopuszczalny zakres rozbieżności względem wzoru dominującego. Zagadnienie to ściśle łączy się z hierarchią wartości obowiązującą w danym społeczeństwie. Odzwierciedla ona kierunki indywidualnych i zbiorowych dążeń, określających poziomy aspiracji i zasady integracji. Hierarchia wartości jest związana z etapem rozwoju społeczeństwa i jego wewnętrzną strukturą. W społecznościach pierwotnych stanowiła jednolicie uporządkowany układ wartości ważnych dla całej zbiorowości. W społeczeństwach współczesnych o skomplikowanej i wieloaspektowej wewnętrznej złożoności i zewnętrznych uwikłaniach wskazuje się na wielość hierarchii wartości, opartych na zróżnicowanych dążeniach rozmaitych kategorii struktury społecznej. Wielość ta uwarunkowana jest także procesami rozdziału i separacji różnych rodzajów wartości i rosnącą złożonością sfery kultury symbolicznej. Wynika ona z faktu równoczesnego utrzymywania się treści kulturowych, należących do różnych epok historycznych. Drugim czynnikiem jest kultura masowa tworząca specyficzne ramy komunikowania społecznego, która obok niewątpliwie ważnego wymiaru standaryzacji treści kulturowych dostarcza jednocześnie treści rozbieżne, a czasem i sprzeczne pod względem normatywnym. Obserwuje się także wzrost napięcia między hierarchiami i całymi systemami wartości. „Nowe kierunki w religii, filozofii, nauce i częściowo także w sztuce działają, nie zawsze zresztą zbieżnie, na rzecz orientacji ku wartościom niematerialnym i ich supremacji. Równocześnie trwa i wzmacnia się napór kultury sensualistycznej, która w różnych formach zwraca wyobrażenia i dążenia ku zmysłowym doznaniom i zmysłowemu użyciu, czyni zeń najwyższą wartość i przekreśla wszelkie, jakie by ją mogły ograniczać normy moralne”<sup>24</sup>. Podkreśla się, że świat taki, w któ-

<sup>23</sup> Tamże, s. 446. 447.

<sup>24</sup> Tamże, s. 133.

rym występują te różne sprzeczności, nie daje się wystarczająco scharakteryzować nawet za pomocą pojęcia „rozszczenia”. „W odniesieniu do wartości znamionuje go zamęt i rozbieżność”<sup>25</sup>. Koncepcja *permissive society* jest z definicji koncepcją społeczeństwa zdeintegrowanego, opiera się bowiem na odrzuceniu wspólnoty wartości i ich hierarchii oraz norm gwarantujących pożądany stopień ich realizacji.

Integracja kulturowa w płaszczyźnie aksjologicznej, której rezultatem jest dynamiczne trwanie społeczności, skoncentrowanej wokół wartości podstawowych, opiera się na istnieniu określonej, historycznie usankcjonowanej i podlegającej aktualnym przeobrażeniom relacji między hierarchicznie uporządkowanymi wartościami i odpowiadającymi im czynnościami. Integrację kulturową w tak nakreślonej perspektywie trzeba odnieść zarówno do globalnego, w skali społeczeństwa, systemu wartości, jak i do relacji zachodzących między wartościami w obrębie danych rodzajów wartości, jakie obowiązują w społeczeństwie, przez jego poszczególne kategorie strukturalne uznawane i realizowane. Przyjmuje się ponadto, że większą moc integrującą odgrywać będzie *consensus* między wartościami podstawowymi, niż zbieżności między wartościami zajmującymi niższe miejsca w hierarchii wartości danego społeczeństwa.

### 3. Integracja w płaszczyźnie wartości uznawanych i odczuwanych

W analizie integracji kulturowej społeczeństwa w płaszczyźnie aksjologicznej ważne jest również zagadnienie psychospołecznego funkcjonowania wartości. W literaturze przedmiotu można znaleźć liczne klasyfikacje typów wartości. Nie ma między nimi ścisłej odpowiedniości, aczkolwiek niektóre z wyróżnionych typów są do siebie zbliżone w sensie znaczeniowym. Podobieństwo takie przypisuje się kategorii wartości uznawanych (Ossowskiego), konceptualnych (Morrisa), modeli ideologicznych (Znanickiego), orientacji wobec wartości (Parsonsa). Wartości odczuwane (Ossowskiego) zbliżone są do rozumienia wartości pożądanych (Kluckhohna) i kateksji (Parsonsa), a wymieniane przez Ossowskiego wartości realizowane do wartości operatywnych (Morrisa) i wzorów czynności (Znanickiego)<sup>26</sup>.

K. Żygułski wprowadza rozróżnienie wartości deklarowanych, wyznawanych i praktykowanych. „Jeśli ktoś publicznie deklaruje, iż naczelną dlań wartością jest dobro społeczne, w sytuacji zwierzenia intymnej, np. w pisanym dla siebie tylko pamiętniku wyznaje, iż myśli wy-

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Cyt. za A. Kłoskowska: *Socjologia kultury...*, s. 185.



łącznie o zbawieniu swej duszy, a sprawy doczesne mało go interesują, obserwacja zaś jego rzeczywistego zachowania świadczy, że pochłania go w zupełności sprawa jego zdrowia fizycznego i osiągnięcia długowieczności, trudno w tym przypadku dopatrzeć się czegoś niezwyklego”<sup>27</sup>. Kryterium wyróżnienia proponowanych przez K. Żygulskiego typów wartości jest, jak widać, społeczny kontekst ich ujawniania oraz kryterium sposobu ich urzeczywistniania. Wartości deklarowane i wyznawane należą do grupy wartości werbalnie przejawianych w publicznym lub prywatnym „intymnym” kontekście społecznym, natomiast wartości realizowane dotyczą sfery operatywnych zachowań. W jednym, jak i w drugim przypadku mamy jednak do czynienia z faktem ujawniania wartości, realizowania, praktykowania ich przez osobę, które dokonuje się w płaszczyźnie werbalnych deklaracji lub w płaszczyźnie zachowań. W życiu społeczeństwa ważne są — co należy podkreślić — obydwa sposoby realizacji wartości. Wartościom werbalnie manifestowanym przypisuje się niekiedy charakter wartości postulowanych, w sensie „godnych pożądania”, a wartościom ujawniającym się na sposób operatywny — charakter wartości „pożądanych”. Współzależność taka nie ma jednak charakteru bezwyjątkowego, co będę się starał dalej wykazać, wprowadzając do toku rozważań sformułowaną przez S. Ossowskiego kategorię wartości uznawanych i odczuwanych. Społecznie istotnym zagadnieniem są również związki między werbalnymi i operatywnymi aspektami realizacji wartości. Problematyka integracji kulturowej dotyczy więc zarówno wartości manifestowanych werbalnie, jak i operatywnie, oraz określonych relacji zachodzących między nimi. Słusznie podkreśla K. Żygulski, iż nie należy oczekiwać, że między tymi dwoma typami ujawniania się wartości będzie zawsze zachodzić pełna adekwatność. Istotne jest to, jaki jest społecznie dopuszczalny zakres rozbieżności między tymi dwoma kategoriami wartości. Jest to, inaczej, pytanie, jak gruntownie wkomponowana jest w model kultury „zasada drogowskazu”, aprobująca w pewnych określonych sytuacjach i zakresach nieadekwatność aksjologiczną. W socjologicznej analizie aksjologicznej płaszczyzny integracji kulturowej mogą znaleźć zastosowanie również ustalenia opierające się na interpretacji związków zachodzących między dwoma — wprowadzonymi przez S. Ossowskiego — typami wartości: uznawanych i odczuwanych. Wartości odczuwane i uznawane oraz ich określona konstelacja, pojmowana jako układ motywujący i usprawiedliwiający zachowania społeczne, stanowi dogodną płaszczyznę rozważań nad społecznymi ramami integracji kulturowej.

Wartości uznawane pełnią funkcję aksjologicznej reprezentacji gru-

---

<sup>27</sup> K. Żygulski: *Wartości i wzory kultury*. Warszawa 1975, s. 49, 50.

py, która jest podstawą definicji położenia grupy w szerszym kontekście społecznym. Powinnościowy charakter wartości uznawanych łączony jest z sankcjami społecznymi, jakimi dysponuje grupa na rzecz podporządkowania zachowań jednostkowych i zbiorowych wartościom dla niej reprezentatywnym. Określony stopień takiego podporządkowania stanowi warunek dynamicznego trwania grupy i jej rozwoju.

Wartości odczuwane stanowią indywidualną własność osoby, są dla niej „istotnie atrakcyjne” i ze względu na tę właśnie cechę, a nie ze względu na presję środowiska społecznego, wpływają na kształt jednostkowych zachowań i aspiracji. S. Ossowski pisze: „Postępowaniem naszym kierują wyobrażenia przedmiotów lub stanów rzeczy, które są przez nas odczuwane jako wartości dodatnie lub ujemne, tzn. są dla nas atrakcyjne lub repulsywne”<sup>28</sup>. Zarówno wartości uznawane, jak i odczuwane mają swoje psychospołeczne źródła. Różni je sposób istnienia, zakres społecznej kontroli i akceptacji.

Integracja kulturowa, jako kategoria obiektywna porządku społeczno-kulturowego realizuje się w płaszczyźnie wartości uznawanych, których oczywistość potwierdzana jest zbiorową realizacją i akceptacją.

Jeśli uwzględnić określone relacje zachodzące między wartościami uznawanymi i odczuwanymi, traktowane jako konstelacje implikujące konkretne formy zachowań, to wówczas przedmiotem zainteresowania objęte zostaną również wartości odczuwane. Typ zachowań motywowany zbieżnością wartości uznawanych i odczuwanych nazywać będę zachowaniem konformistycznym. Stanowi on podstawowy warunek integracji. Społeczność trwa i rozwija się, zachowując tożsamość poprzez konformizm wobec wartości. Inne znaczenie mają zachowania ewokowane wartościami uznawanymi, a nie odczuwanymi. Efektywność społeczna zachowań oportunistycznych może być w pewnych przypadkach równa efektywności zachowań konformistycznych, a szeroki wachlarz tych zachowań i ich duże natężenie mogą sprzyjać wytworzeniu się rzeczywistości, którą zwykło się w polskiej literaturze socjologicznej nazywać rzeczywistością pozorną, opartą na pozornych działaniach i także, jak można sądzić, pozornie zintegrowaną. Między tymi dwoma typami zachowań istnieje napięcie ujawniające się zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Nieuniknionym skutkiem działań oportunistycznych — w dłuższej perspektywie jest dezintegracja systemu wartości, a w konsekwencji także całego systemu kulturowego. Jeśli zachowania konformistyczne, a także w pewnym stopniu zachowania oportunistyczne są zachowaniami stabilizującymi system, to trzeci typ

---

<sup>28</sup> S. Ossowski: *Konflikty niewspółmiernych skal wartości*. W: *Z zagadnień psychologii społecznej. Dzieła*. T. 3. Warszawa 1967, s. 71.

zachowań wyprowadzony z układu wartości „nieuznawanych i odczuwanych” stanowi o zdolnościach innowacyjnych kultury i możliwościach jej rozwoju, w takim oczywiście sensie, w jakim nonkonformizm odnosi się do działań konstruktywnych („nadnormalnych”), a nie destruktywnych („podnormalnych”). Integrację kulturową należałoby więc pojmować także w perspektywie określonych relacji zachodzących między wyróżnionymi układami wartości i inspirowanymi przez nie zachowaniami. Można ponadto przyjąć, że integracja kulturowa z istoty swej opiera się na proporcjonalnych relacjach konformizmu wobec nonkonformizmu i tendencji do eliminacji oportunizmu. Eliminacja nonkonformizmu prowadzi do skostnienia struktur aksjologicznych i zaniku ich zdolności adaptacyjnych względem zmieniającego się otoczenia, w którym dana społeczność funkcjonuje. Skutkiem nadmiernego wzrostu zachowań nonkonformistycznych jest odrzucenie wspólnie uznawanych wartości, co może prowadzić do gruntownych, często i gwałtownych przeobrażeń kultury, bądź nawet do całkowitej dezintegracji systemu społeczno-kulturowego. Wzrost zachowań oportunistycznych, któremu towarzyszy pojawienie się oportunizmu jako wartości, prowadzi w dłuższej perspektywie również do dezintegracji kultury i społeczeństwa wskutek nieuniknionego wzrostu sprzeczności między rzeczywistością i jej pozorem, jako rezultatem oportunistycznych zachowań i wartości.

Jest zadaniem instytucji i grup społecznych takie modelowanie treści i form życia społecznego, aby zapewniały one właściwe relacje między wyróżnionymi wyżej układami wartości, umożliwiającymi dynamiczny rozwój społeczności w zachowaniu kulturowej tożsamości.

#### **4. Znaczenie wartości odświętnych i powszednich dla integracji kulturowej**

Ważnym rodzajem wartości uznawanych są wartości uroczyste. Szczególnie łączą się one ze świętem jako czasem intensyfikacji więzi społecznych, opartych na uroczyscie przeżywanej wspólnocie wartości. S. Ossowski w powoływanej już pracy o konfliktach niewspółmiernych skal wartości wyróżnia wartości odświętne w opozycji do wartości codziennych. Można, jak się wydaje, wymienić wiele kryteriów stosowanych przez autora dla określenia specyfiki wartości odświętnych. Należy do nich kryterium wyjątkowości wydarzenia, kryterium poszanowania społecznego, długości pamięci o wydarzeniach czy zjawiskach połączone z uczuciowym zabarwieniem, kryterium intensywności przeżyć związanych z tym wydarzeniem, kryterium przeżywania wartości w okresach nasilenia łączności społecznej oraz kryterium wstydu i zdobienia. Można

by interpretować poglądy S. Ossowskiego, przyjmując, że wymienione kryteria wskazują równocześnie na różne sposoby powstawania i funkcjonowania rodzajów wartości odświętnych. Autor pisze między innymi: „kiedy to co było środkiem do celu pochłania naszą energię i staje się bezpośrednim motywem naszych czynów, odległy cel, jeżeli nie straci emocjonalnego zabarwienia, może być odczuwany jako wartość odświętna, którą można się przejmować tylko w momentach wyjątkowych. kiedy uwalniamy się na jakiś czas od codziennych trosk i zabiegów, które mają służyć odległemu celowi”<sup>29</sup>. W innym miejscu odnośnie do kryterium „poszanowania” autor pisze: „Przeżycia nasze doświadczane w stosunku do wartości uroczystych niezależnie od swej intensywności mają inny charakter niż przeżycia doświadczane względem wartości codziennych, tamte są szanowane przez środowisko społeczne, które jest dla nas autorytetem — te nie są szanowane”<sup>30</sup>. Świadomość tego faktu wpływa na ton emocjonalny wydarzeń, których te przeżycia dotyczą. Natomiast o tym co jest wartością odświętną, a co codzienną decydują kulturowe cechy grupy społecznej.

Przytoczona lista kryteriów może posłużyć także dla sformułowania ogólnego określenia wartości odświętnych. Odnoszą się one do zachowań i wydarzeń, przedmiotów i idei, które posiadają szczególną ważność społeczną wyrażającą się w powszechnym szacunku, jaki im — w danym kręgu kulturowym — jest przypisywany. Doświadczenie i przeżycie tych wartości stanowi podstawę intensyfikacji łączności społecznej, wywołującej uświadomienie wspólnoty kulturowej skupionej wokół tych wartości. Trwałość tego przeżycia i podtrzymywanie jego intensywności oparte są na utrwalonych schematach socjalizacji i wychowania, które stanowią w ostateczności o społecznej aktualności wartości odświętnych, spełniających ważną rolę w zachowaniu tożsamości kulturowej społeczeństwa. Wartości odświętne, postawa wobec nich, umiejętność ich przeżywania i doświadczania są cechą zdobiącą, nagradzaną społeczną aprobatą. Dezaprobatą wartości uroczystych rodzi izolację społeczną i poczucie wstydu. Zaś strach przed wstydem jest jednym z głównych czynników utrwalania kanonu kultury, także w tej mierze, w jakiej kanon ten odnosi się do definiowania wartości odświętnych, sposobu ich manifestowania i przeżywania.

Wartości uroczyste w szczególny sposób łączą się z czasem święta. Stanowią jego istotę. Święto jest tym okresem w życiu każdej społeczności, w którym z całą mocą społecznej ważności uwidaczniają się mechanizmy sterujące życiem społecznym. Odnosi się to szczególnie do sy-

<sup>29</sup> S. Ossowski: *Konflikty...*, s. 88, 89.

<sup>30</sup> Tamże, s. 90.

stemów wartości, których społeczna aktualność gwarantuje poczucie stabilności i ciągłości. Święto i świętowanie — jako czas realizacji wartości uroczystych — jest działaniem zbiorowym, stanowiącym okazję dla zmanifestowania wspólnoty przeżyć, przypomnienia, odnowienia, zabezpieczenia i potwierdzenia wspólnych wartości. Święto wyrastające ze wspólnoty kulturowej jest jednocześnie jej potwierdzeniem i umocnieniem. Akceptacja wartości uroczystych i święta oznacza włączenie się w krąg kulturowej społeczności i identyfikację z nią. „Bawić się można i z obcym — świętować tylko ze swoim”<sup>31</sup>. Dlatego też społeczności przywiązują dużą wagę do swoich świąt, zachowania ich form i rytualnych obrzędów. Utrata święta oznacza zakłócenie reguł rządzących procesem międzygeneracyjnej transmisji kultury i zakwestionowanie trwałości jej dziedzictwa. Społeczeństwa pozbawione swoich świąt mogą ulegać dezintegracji. Zmiany świąt bądź zmiany w formach i treści świąt, przeobrażenia rytualnych obrzędów świątecznych są odbiciem przemian zachodzących w strukturach społecznych i w zasadach określających specyfikę kulturową danej społeczności. W badaniach nad orientacją na wartości polskiego społeczeństwa wskazuje się przykładowo na występujące zjawisko akceptacji niektórych wartości uroczystych i związanych z nimi świąt religijnych ze względu raczej na ich treści historyczno-kulturowe, niż ze względu na ich istotę wyływającą z religijnej definicji tych wartości i świąt<sup>32</sup>. Wyraża się przez to chęć manifestacji identyfikacji z kulturą narodową, z którą wartości te są historycznie związane.

Święto wyzwala z trosk i kłopotów życia codziennego, tworząc właściwą sobie atmosferę. „Za każdym razem — pisze K. Żygulski — czynnikiem integrującym jest świąteczna atmosfera. Oznacza ona całe przeżycie i podniosły nastrój, które są trudne do uchwycenia z pomocą środków racjonalnych, mimo znaczenia jakie to zjawisko ma dla społeczno-kulturowej rzeczywistości każdego społeczeństwa”<sup>33</sup>. Działania społeczne na rzecz zachowania ciągłości formy i treści święta są jednocześnie działaniami na rzecz zachowania tradycji kulturowej i historycznie utrwalonych mechanizmów integracji kulturowej. Poprzez święto bowiem integracja kulturowa najpełniej się wyraża. Praktyki czasu święta ujawniają potrzeby publicznego potwierdzenia grupowych wartości. Społeczna ich ważność wymaga bowiem specjalnego ich zaakcentowania właśnie poprzez instytucje święta. Świąteczne praktyki nie tylko potwierdzają znaczenie i aktualność wartości grupowych, ale stanowią

<sup>31</sup> K. Żygulski: *Święto i kultura*. Warszawa 1981, s. 94.

<sup>32</sup> L. Dyczewski: *Rodzina polska i kierunki jej przemian*. Warszawa 1981.

<sup>33</sup> K. Żygulski: *Święto i kultura...*, s. 54.

także istotny czynnik w rozwoju osobowości społecznej każdego pojedynczego człowieka, który w czasie uroczystej celebracji wartości odświętnych ma możliwość publicznego wystąpienia w pełni znaczenia związanego z jego społeczną rolą<sup>34</sup>. Tezę tę dobrze ilustrują przykłady świąt cechowych czy późniejszych historycznie świąt grup zawodowych, obchodzonych także współcześnie przez różne środowiska społeczno-zawodowe. „Święta cechowe nie były jedynie czasem odpoczynku, pełniły doniosłe funkcje w życiu całej społeczności cechowej [...] były okazją do zmanifestowania jedności, wspólnych wartości, jakie łączyły całą cechową społeczność. Atmosfera święta związanego z religią, lecz także z zabawą miała zbliżać wszystkich, zacierać choćby chwilowo antagonizmy, odnawiać więzi [...]”<sup>35</sup>. Podobne funkcje można przypisać na przykład obchodzonemu na Śląsku świętu górniczemu, nazywanemu powszechnie „Barbórką”. Wywodzi się ono ze święta cechowego. Z tradycją tego święta związany jest również jego symbol religijny, jakim jest postać świętej Barbary przedstawianej w artystycznie kanoniczny sposób na obrazach i w figurach. Obok religijnych pełni on także funkcje społeczne, z których funkcja integracji społeczności górniczych wydaje się odgrywać szczególną rolę. Wykazały to również wydarzenia społeczne, jakie miały miejsce w środowisku górniczym w 1980 roku<sup>36</sup>. W czasie święta dokonują się ważne wydarzenia w życiu społeczności zawodowej, takie na przykład, jak awanse zawodowe, które w przeszłości były również bardzo wyraźnie określonymi awansami w strukturze społecznej<sup>37</sup>. Uroczystości ściśle zawodowe i religijne, także festyny aktualizują doświadczenie wspólnoty wśród ludzi, skupionych wokół tych samych wartości obchodzonych w uroczysty sposób.

Wartości uroczyste, wyrażane zwłaszcza w postaciach symboli, stanowią także zewnętrznie postrzegany czynnik identyfikacji środowiska społecznego. Wartości uroczyste zatem nie tylko integrują wewnętrznie środowisko społeczne, ale również określają w wyraźny sposób zewnętrzne granice i miejsce danej społeczności w strukturze świata społecznego.

Integracyjną funkcję należy również przypisać wartościom powszednim. Istnieją one w innych — niż wartości uroczyste — wymiarach społecznego życia i stanowią element działań codziennych, składających się na przekonanie o oczywistości i „naturalności” struktur świata społecznego. Trwanie tych wartości i ich integrująca funkcja uzależnione są

<sup>34</sup> J. Chałasiński: *Spółeczeństwo i wychowanie*. Warszawa 1958, s. 28.

<sup>35</sup> K. Zygułski: *Święto i kultura...*, s. 194.

<sup>36</sup> W. Świątkiewicz: *Funkcja społeczna symbolu religijnego*. „Zeszyty ODiSS” 1987, nr 1.

<sup>37</sup> M. Żywirska: *Zarys kultury grupy górniczej*. Katowice 1964.

od stopnia trwałości i skuteczności systemów socjalizacyjnych i wychowawczych, które w ramach społecznych uwarunkowań reprodukuja całokształt treści i form kulturowych danej społeczności, stanowiących o jej specyfice i dostosowanych do zmieniających się warunków zewnętrznych. S. Ossowski zdaje się ujmować wartości powszednie jako wartości indywidualne, związane z osobistymi zdarzeniami i pragnieniami człowieka. Jednostka uczestniczy w społeczności poprzez uczestnictwo w jej kulturze, stanowiącej płaszczyznę porozumienia i tworzenia intersubiektywnych znaczeń i wartości. Otóż, w takim kontekście, wartości powszednie, indywidualne są też uwikłane w wartości reprezentatywne dla danej społeczności i jako element kultury społeczności pełnią funkcję integrującą wobec działań i postaw społecznych. Wartości powszednie integrują poprzez swą „codzienną powtarzalność” zakodowaną w indywidualnym i zbiorowym przekonaniu o oczywistości i „naturalności” struktur świata społecznego i rządzących nim reguł.

Ilustracją integrującej funkcji wartości codziennych mogą być rozmaite wartości odnoszące się do życia rodziny, na przykład do ról i pozycji społecznych w rodzinie. Zwłaszcza w społecznościach o względnie trwałej stabilności struktur społecznych (na przykład w tzw. tradycyjnych środowiskach robotniczych) wartościom codziennym przypisuje się duże znaczenie społeczne, ujmując je w system bardziej czy mniej uświadamianych reguł, odnoszących się do postulowanych zasad rządzących kulturą i jej międzygeneracyjną transmisją. Ze względu na te właśnie cechy wyznaczające na przykład specyfikę procesów wychowania rodzinnego i aspiracji życiowych, a nie tylko ze względu na odgrywające również ważną rolę wartości uroczyste (takie jak na przykład wspomniane wcześniej wartości związane ze świętem zawodowym), społeczności, o których mowa, są identyfikowane i uznawane za tradycyjne w odróżnieniu od tych, wśród których trwałość oczywistości tradycyjnych wartości powszednich została w jakiejś mierze zakwestionowana. Tak jak wartości uroczyste pełnią funkcję integracyjną poprzez czas święta i jego rytuał, tak wartości powszednie integrują społeczność poprzez oczywistość swojej codzienności i powtarzalność manifestowaną w rutynowych zachowaniach dnia powszedniego.

##### **5. Znaczenie różnych rodzajów wartości dla integracji kulturowej**

Niezależnie od dotychczasowych podziałów wartości i ich znaczenia w procesie integracji społeczności można również wskazać na integrującą funkcję różnych rodzajów wartości, wyodrębnionych ze względu na kryterium przedmiotowe albo — inaczej — treściowe. W literatu-

rze można odnaleźć różne sposoby klasyfikacji wartości ze względu na to właśnie kryterium. Wyróżnia się jako podstawowe wartości: prawdę, dobro i piękno<sup>38</sup>. Z podziałem tym koresponduje klasyfikacja C. Kluckhohna wyróżniająca wartości poznawcze, moralne i estetyczne<sup>39</sup>. Za podział wartości ze względu na kryterium treściowe można uznać także stosowany przez Allporta za Sprangerem podział na wartości teoretyczne, ekonomiczne, estetyczne, społeczne, polityczne i religijne<sup>40</sup>. Zbliżone kryterium podziału wartości stosuje w swoich badaniach J. Koralewicz-Zębik, traktując wykształcenie, dochód, stanowisko kierownicze, konsumpcję kulturalną — jako wartości uwikłane w kontekst struktury społecznej<sup>41</sup>.

Treściowe kryterium podziału wartości można przypisać również badaniom S. Jałowieckiego. Autor wprawdzie zaznacza, że bierze pod uwagę przede wszystkim „podstawowe i autonomiczne funkcje wartości” oraz „użyteczność dla badań empirycznych, w tym także możliwość przeprowadzenia operacjonalizacji i skonstruowania odpowiednich wskaźników”, niemniej wyodrębniane typy wartości zalicza się do swoistych i odrębnych treściowo rodzajów rzeczywistości kulturalnej. S. Jałowiecki wyróżnia wartości konsumpcyjne, uczestnictwa w życiu społecznym, pracy, wiedzy, etyczne, estetyczne, zabawy-rozrywki, religijne<sup>42</sup>.

P. Rybicki wskazując, że podział na określone rodzaje wartości jest istotnym elementem świata wartości, wyodrębnia wartości moralne, estetyczne, religijne, poznawcze, techniczne i ekonomiczne<sup>43</sup>.

Przytoczone tytułem przykładu podziały wartości według kryterium treści wskazują na różnorodność tych podziałów i różnorodność stopnia ogólności określeń danych typów, z pewnym zaakcentowaniem kilku podstawowych typów wartości, do których można zaliczyć — jak już pisałem wyżej — prawdę, dobro i piękno. Z punktu widzenia zainteresowań tej pracy o wiele ważniejszym od dociekań nad zasadnością podziałów treściowych i ich logicznej rozłączności jest pytanie o funkcję integracyjną wyodrębnionych rodzajów wartości. Można by, jak się wy-

<sup>38</sup> M. A. Krapiec: *Filozofia bytu a zagadnienie wartości*, „Znak” 1965, nr 130.

<sup>39</sup> C. Kluckhohn: *Values and Value Orientation in the Theory of Action. An Exploration in Definition and Classification*. In: *Toward a General Theory of Action*. Ed. T. Parsons, E. Shils. New York 1962.

<sup>40</sup> G. W. Allport, P. E. Vernon, G. Lindzey: *A Study of Value*. Boston 1960.

<sup>41</sup> J. Koralewicz-Zębik: *System wartości a struktura społeczna*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1974.

<sup>42</sup> S. Jałowiecki: *Struktura systemu wartości. Studium różnicowań międzygeneracyjnych*. Warszawa—Wrocław 1978, s. 37.

<sup>43</sup> P. Rybicki: *Struktura...*, s. 115.



daje, opisywać ją za pomocą dwóch cech. Jedną z nich byłby stopień społecznej obligatoryjności wartości. Społeczna obligatoryjność wartości jest rozumiana jako kategoria kulturowa, co oznacza, że należy ją rozpatrywać w kontekście danej kultury, w jej aspekcie kolektywnym i dystrybutywnym z zastosowaniem metodologicznej reguły relatywizacji kulturowej. Różne wartości będzie cechował różny stopień ich społecznej obligatoryjności, co można wyjaśnić — w płaszczyźnie socjologicznej — poprzez ich funkcje w stosunku do kultury bytu i kultury społecznej<sup>44</sup>. W pewnym stopniu obligatoryjność tę, ową socjologicznie pojmowaną „immanentną kategoryczność” da się połączyć z hierarchią wartości funkcjonującą w danej społeczności. Będzie ona bowiem związana z miejscem wartości zajmowanym w hierarchii wartości. Wartości naczelne będą w większym stopniu reprezentowały powinnościowy charakter niż wartości niższego rzędu. Zagadnienie komplikuje jednak fakt, że we współczesnych społeczeństwach przemysłowych istnieje wiele hierarchii wartości wykazujących różne zakresy rozbieżności względem siebie, a także sygnalizowany wyżej problem związków między wartościami uznawanymi i odczuwanymi oraz powszednimi i odświętnymi. Niejednaki stopień „powinnościowości” wartości stanowi podstawę typologii zaproponowanej przez Kluckhohna, który wyróżnia: wartości przymusowe, preferowane, typowe alternatywne i o ograniczonym stosowaniu. Wartości przymusowe występują jedynie — pisze autor — „w przypadku kultury szczególnie zintegrowanej, lub kultury, w której sankcje zewnętrzne są bardzo sprawnie narzucone”<sup>45</sup>.

Z drugiej strony integracyjne funkcje określonych rodzajów wartości uzależnione są od stopnia i zakresu społecznej akceptacji wartości i ich powinnościowego charakteru. W pewnym sensie akceptacja taka stanowi „konieczność kulturową”<sup>46</sup> będącą warunkiem życia społecznego. Jest też wyrazem i potwierdzeniem solidarności grupowej, dającej poczucie normalności i bezpieczeństwa, przejawiającego się w uczuciowo znaczącym przyswojeniu tych wartości<sup>47</sup>. Akceptacja wartości i ich powinnościowego charakteru jest funkcją zachowania ciągłości międzygeneracyjnej transmisji wzorów kulturowych i okoliczności współczesnych, które oddziałując na dziedzictwo kulturowe, modyfikują je, rozwijają lub też różnymi metodami zmierzają do zakwestionowania tradycji.

<sup>44</sup> A. Kłosowska: *Socjologia kultury...*, s. 183.

<sup>45</sup> C. Kluckhohn: *Badanie kultury*. W: *Elementy teorii socjologicznych*. Warszawa 1975, s. 44.

<sup>46</sup> C. Kluckhohn: *Badanie kultury...*, s. 34.

<sup>47</sup> R. K. Merton: *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Warszawa 1982, s. 234.

Jeśli więc przyjąć, że integracyjna funkcja wartości określona jest stopniem „immanentnej kategoryczności” i stopniem społecznej akceptacji wartości — to nasuwa się wniosek, że kultura wysoce zintegrowana jest wynikiem współzależności wyróżnionych warunków integracji.

W różnym stopniu dotyczą one rozmaitych rodzajów wartości, wśród których szczególnie, jak się wydaje, znaczenie integracyjne posiadają wartości moralne i religijne. Stanowią one rudymen tarne składniki kulturowych ideałów osobowości i wzorów osobowych, obowiązujących w danym społeczeństwie. Wyznaczają zakres i poziom aspiracji życiowych i inne ważne cechy indywidualnej osobowości, w sumarycznej perspektywie decydujące o specyfice kulturowej społeczeństwa. Ich znaczenie analizował M. Weber dowodząc, że „wszędzie dokąd dotarła siła purytańskich standardów, zapanował wkrótce mieszczański, ekonomicznie racjonalny styl życia, którego doniosłość wykracza daleko ponad znaczenie zapoczątkowanego w jego ramach procesu gromadzenia kapitału”<sup>48</sup>. Problematykę tę rozwija G. Lenski, obejmując analizami także katolicyzm i judaizm oraz ich wpływ na typy osobowości społecznej. Autor stawia też tezę, że „religia jest czynnikiem, który można przyrównać z przynależnością do określonej klasy społecznej gdy idzie o jej wpływ na zachowania jednostki, a przez to także na życie społeczeństwa jako całości”<sup>49</sup>.

Wartości moralne i religijne — w takiej oczywiście mierze, w jakiej spełnione są obydwie wymienione wyżej warunki — wpływają integrująco na życie społeczne, krystalizując równocześnie zasady odrębności społeczności.

Zasada „immanentnej kategoryczności” i akceptacji wartości wydaje się być kluczowym pojęciem analizy integracji kulturowej w płaszczyźnie aksjologicznej. Wymienione wcześniej wartości wyodrębnione ze względu na rodzaj i miejsce zajmowane w hierarchii systemu wartości, ze względu na kryterium uznawania i odczuwania odświętności i powszedniości można ukazać w perspektywie powinnościowego charakteru i uwarunkowań społecznej akceptacji wartości. W tym samym kontekście można umieścić także wprowadzone przez P. Sorokina rozróżnienie logiczno-znaczeniowego i funkcjonalnego aspektu integracji kulturowej<sup>50</sup>. Z punktu widzenia integracyjnych funkcji wartości, jako

<sup>48</sup> M. Weber: *Asceza i duch kapitalizmu*. W: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, Opr. F. Adamski, Kraków 1984, s. 169.

<sup>49</sup> G. Lenski: *Wpływ religii na instytucje świeckie*. W: *Socjologia religii...*, s. 186.

<sup>50</sup> P. Sorokin: *Society, Culture and Personality. Their Structure and Dynamics: A System of General Sociology*. New York 1962.

podstawowych składników systemu kultury, szczególną rolę odgrywa bowiem ich immanentna kategoryczność i akceptacja, stanowiąca warunek „społecznej aktualności kultury”. Przedstawione analizy ukazują wielorakość aksjologicznych aspektów integracji kulturowej, podkreślając zarówno jej obiektywny, jak i subiektywny wymiar.

Podsumowując można wskazać, że znaczenie wartości dla procesów integracji kulturowej wyraża się poprzez:

- kreatywną reprodukcję wartości powszednich pozostających w określonych funkcjonalnych relacjach wobec wartości odświętnych, które, aczkolwiek (podobnie, jak i wartości powszednie) podlegają zmianom w rytualnych formach i treściach, ale zachowują swoją historycznie ukształtowaną istotę. W ten sposób przyczyniają się również do utrwalenia ciągłości kulturowej i potwierdzenia jej tożsamości;
- względny brak logiczno-znaczeniowych sprzeczności i funkcjonalnych konfliktów między funkcjonującymi w danej kulturze rodzajami wartości podstawowych podlegających internalizacji w procesach socjalizacji i wychowania, których efektem są kulturowe ideały osobowości i typy wzorów zachowań;
- zachowanie zdolności do innowacji i twórczości w sferze wartości poprzez utrzymywanie proporcjonalnych relacji między konformizmem i nonkonformizmem oraz tendencji do eliminacji oportunizmu.

Zakłócenie proporcjonalności tych relacji wywołuje dezintegrację (albo nadintegrację) lub integrację pozorną.

W takiej mierze, w jakiej — przy zachowaniu zasady immanentnej kategoryczności i społecznej akceptacji wartości — będą spełniane wymienione wyżej warunki wartości, pełnić będą funkcje krystalizowania społeczno-kulturowych całości i ich integracji wewnętrznej.

### **III. Semiotyczna płaszczyzna integracji kulturowej**

#### **1. Aspekty społeczne nadawania i rozumienia znaczeń**

Jeśli aksjologiczny wymiar integracji kulturowej charakteryzowany był przez stopień *consensusu* w obrębie wartości i odpowiadających im zachowań, to w wymiarze semiotycznym warunkiem integracji kulturowej jest uniwersalność znaczeń. Uniwersalność taka stanowi o granicach kulturowych społeczności i jest jedną z cech definiujących „jednostkę kulturową”<sup>1</sup>. Uniwersalność oznacza tu intersubiektywną dostępność, a także zasadniczo podobne lub zbliżone interpretacje znaczeń, jakie mają miejsce w obrębie danej społeczności. Będąc rezultatem złożonego procesu wrastania jednostki w społeczeństwo i w kulturę, sama stanowi również konieczny i niezbędny warunek efektywności procesów socjalizacji i wychowania. Uniwersalność znaczeń jest podstawą porozumienia. W ograniczonym sensie oznacza ono zrozumienie symbolicznych przekazów, w postaci rozwiniętej: fakt zgody co do słuszności zastosowanej interpretacji i wzajemną zrozumiałość intencji<sup>2</sup>. E. Husserl stawia trzy warunki porozumienia. Należą do nich: wspólny świat wartości, rozumiały dla ludzi język komunikacji oraz istota własna komunikacji. Jest nią wola (zamiar) przekazania drugiemu jakiejś wiadomości złączona z oczekiwaniem stosownej odpowiedzi. Wola otrzymania wiadomości od drugiego łączy się z wolą podjęcia stosownych za-

<sup>1</sup> R. Naroll: *The Culture-Bearing Unit in Cross-Cultural Surveys*. In: *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*. Ed. R. Naroll, R. Cohen. New York 1973.

<sup>2</sup> Nawiązuję tu do stwierdzeń J. Habermasa o etapach porozumienia w płaszczyźnie ekspresji językowej — J. Habermas: *Communication and the Evolution of Society*. Boston 1979, s. 5.

chowań. Poprzez akty ideacji istota własna może zostać przekształcona w „ideę”, która stanowi wzorzec służący do oceny, czy dana istota wcieliła się w konkret i bez reszty. W komunikacji chodzi o to „by zbudować coraz to lepszą i pełniejszą jedność społeczną, jedność rozumienia i czynu”<sup>3</sup>. Taką interpretację można by niewątpliwie nadać również teorii stosunku społecznego F. Znanieckiego, który akcentował znaczenie „wspólnych intencji” jako koniecznego warunku zaistnienia stosunku społecznego w pełnej aktualizacji. Wspólnota intencji oznacza bowiem zgodę na realizację norm działania społecznego i tym samym stwarza sens jedności rozumienia i czynu<sup>4</sup>.

Różne typy komunikacji leżą u podstaw różnego rodzaju jedności społecznych. Jednocześnie fakt, że komunikowanie się ludzi uwikłane jest w procesy interakcyjne dokonujące się w rozmaitych obszarach instytucjonalnych zarówno w wymiarach makro-, jak i mikrostrukturalnych powoduje zakłócenia procesu porozumiewania się. Głównym źródłem trudności w komunikowaniu się jest to, że często nie rozumiemy intencji rozmówcy<sup>5</sup>. „Wobec faktu, iż ludzie budować muszą sferę intersubiektywności, wobec nieprzenikalności sfer ich jednostkowych doświadczeń, wobec złożoności procesów budowania znaczenia znaku i ewidentnych różnic sytuacji życiowej biograficznej i interesu ekonomicznego — znacznie bardziej waży w historii kultury — pisze Z. Bokszański — wypaczenie procesów komunikowania niż porozumienie”<sup>6</sup>. Tym niemniej powszechność hierarchii i asymetrycznych stosunków społecznych wyrażających władzę i dominację lub podporządkowanie, powoduje, że „empirycznie obserwowalne akty komunikowania się są w każdym niemal przypadku splotem tendencji wiodących ku porozumieniu oraz reguł kreujących porządek społeczny (norm i wartości przenikających sferę interakcji)”<sup>7</sup>.

Komunikowanie zdeformowane z istoty swej jest zaprzeczeniem porozumienia, chociaż niekiedy może tworzyć pozory takiego porozumienia. Pozorność, jako cecha kultury, przejawia się zresztą nie tylko w płaszczyźnie semiotycznej. Może obejmować także wymiar aksjologiczny, interakcyjny i instytucjonalny. Interakcje nie są wówczas tym, za co uchodzą, co prowadzą do oddalenia się partnerów i wzajemnej

<sup>3</sup> J. Tischner: *Fenomenologia a socjologia*. „Znak” 1979, nr 279, s. 1049—1050.

<sup>4</sup> F. Znaniecki: *Socjologia wychowania*. T. 2. Cz. 1. Warszawa 1973.

<sup>5</sup> G. A. Miller: *Psychologia i komunikacja*. W: *Język w świetle nauki*. Warszawa 1980, s. 165.

<sup>6</sup> Z. Bokszański: *Komunikowanie zniekształcone*. „Przegląd Humanistyczny” 1983, nr 3.

<sup>7</sup> Tamże.

nieufności. Rozmiary takich stosunków można uznać za negatywny wskaźnik integracji. Nazwy zmieniają swoje znaczenie historycznie ukształtowane i zobiektywizowane, zachowują jednak ciągłość fonetyczną i pozorną tożsamość znaczeniową. Wartości zmieniają swój uniwersalny wymiar na uległość regułom zmiennej sytuacji, za cnotę uznany zostaje konformizm sytuacyjny<sup>8</sup>; a instytucje legitymizują interakcje, wartości i znaczenia, kreując oparty na nich porządek i definiując warunki jego obiektywności i oczywistości.

Komunikowanie nie zdeformowane, dające szansę porozumienia, cechuje się spójnością ekspresji werbalnej, działań praktycznych i gestów. Podporządkowane jest intersubiektywnie uznawanym regułom, jest publiczne, a znaczenia są identyczne dla wszystkich członków społeczności. Mówiący są w pełni świadomi rozróżnień podmiot — przedmiot, mowa zewnętrzna — wewnętrzna, świat prywatny — świat publiczny. Mają ugruntowaną świadomość rozróżnień między znakiem językowym, odniesieniem, a przedmiotem odniesienia, co pozwala na posługiwanie się oderwanymi od kontekstu znakami językowymi. Sprzyja to uniwersalizacji cech mowy<sup>9</sup>.

Podstawowe znaczenie dla procesów integracji kulturowej rozpatrywanej w płaszczyźnie symbolicznej ma obiektywizacja i uniwersalność znaczeń. Jest ona rezultatem wzajemnego oddziaływania czynników społeczno-historycznych, rozpatrywanych na poziomie makrostrukturalnym, uwarunkowań ontogenetycznych, związanych z funkcjonowaniem struktur mikrospołecznych oraz reguł rządzących procesami interakcji.

Obiektywizacja oznacza uzyskanie przez wytwory człowieka charakteru bytowego fizycznego lub duchowego. Dzięki niej subiektywne wyrazy odczuć, przeżyć, interpretacji stają się odrębną rzeczywistością, trwającą w czasie poza indywidualnym człowiekiem. Obiektywizacja poprzedzona eksternalizacją jest warunkiem uniwersalności znaczeń, które poprzez procesy uprawomocnienia i internalizacji stanowią o granicach zbiorowo akceptowanej i indywidualnie doświadczanej rzeczywistości społecznej<sup>10</sup>. W wymiarze makrospołecznym obiektywizacja i ramy uniwersalności znaczeń są wynikiem historycznego uformowania kształtu struktury społecznej i społecznej świadomości, których syntetyczny wymiar przybiera kształt formacji społeczno-ekonomicznej. Historycznie ukonstytuowane znaczenie, uprawomocnione przez powołane w tym celu instytucje i role społeczne, tworzy kanon kultury, który

<sup>8</sup> S. Ossowski: *O osobliwościach nauk społecznych*. Warszawa 1983 s. 86.

<sup>9</sup> J. Habermas: *Toward a Theory of Communicative Competence*. „Recent Sociology” 1970, No. 2, cyt. za Z. Bokszański: *Komunikowanie...*

<sup>10</sup> P. L. Berger, T. Luckman: *Společne tworzenie rzeczywistości*. Warszawa 1983.

w procesach międzygeneracyjnej transmisji dziedzictwa kulturowego wyznacza granice ciągłości i zmiany kulturowej oraz zakres zachowania tożsamości kulturowej społeczeństwa. Nie tylko język, ale również symbole estetyczne, religijne, moralne poprzez makrospołecznie uprawnomożnione znaczenia tworzą wspólnoty komunikacyjne, pełniąc równocześnie funkcje dystynkcyjne wobec innych systemów społeczno-kulturowych, stanowiąc o ich specyfice i odrębności.

W powoływanej już pracy P. L. Berger i T. Luckman wyodrębniają cztery nakładające się na siebie poziomy wyjaśniania i uzasadniania zobiektywizowanej rzeczywistości. W diachronicznej perspektywie, gdy jedność biografii i historii zostaje złamana, zaczątkowa forma obiektywizacji dokonuje się poprzez język, który nazywa i taksonomizuje rzeczywistość. „Tak na przykład, przekazywanie wyrazów określających pokrewieństwo *ipso facto* uprawomocnia strukturę pokrewieństwa”<sup>11</sup>. Drugi poziom legitymizacji zawiera tezy teoretyczne w formie rudymen tarnej. Schematy wyjaśniające, odnoszące się do zbiorów obiektywnych znaczeń cechuje pragmatyczność i bezpośrednie powiązanie z konkretnymi działaniami. Idzie tu o przysłowia, maksymy moralne. Na trzecim poziomie legitymizacji pojawiają się rozbudowane teorie legitymizujące sektor instytucjonalny przy zastosowaniu rozbudowanej wiedzy: „Wraz z rozwojem wyspecjalizowanych teorii uprawomocniających oraz powoływaniem do dysponowania nimi specjalnych osób uprawomocnienie zaczyna wykraczać poza zastosowanie praktyczne i staje się czystą teorią”<sup>12</sup>. Czwarty poziom uprawomocnienia tworzą uniwersa symboliczne. „Są to kompleksy tradycji teoretycznych, które integrują różne obszary znaczenia i ujmują porządek instytucjonalny jako symboliczną całość”<sup>13</sup>. Uniwersa symboliczne są najdalej sięgającą ludzką eksternalizacją. Stanowią one wytwór ludzkiej działalności i podlegają przemianom. „Są następstwem procesów obiektywizacji, zestalania i akumulacji wiedzy [...] są wytworami społecznymi, które mają historię”<sup>14</sup>. Sfera pojęciowa uniwersum symbolicznego obejmuje wszystko; jego definicje za wszelką cenę muszą obejmować całość bytu. Porządkując historię, umiejscawiając wydarzenia zbiorowe w spójnej całości, uniwersum symboliczne ustanawia wspólną pamięć, „która w obrębie danej zbiorowości jest wspólna dla wszystkich jednostek poddanych socjalizacji. W stosunku do przeszłości ustanawia wspólny układ odniesienia w celu przewidywania jednostkowych działań [...] Wszyscy członkowie społeczeństwa mogą w rezultacie pojmować siebie jako należących do znaczącego uniwersum.

<sup>11</sup> Tamże, s. 153.

<sup>12</sup> Tamże, s. 154—155.

<sup>13</sup> Tamże, s. 155.

<sup>14</sup> Tamże, s. 157.

które istniało zanim się urodzili i będzie istnieć po ich śmierci”<sup>15</sup>. Integrująca rola uniwersum symbolicznego realizuje się w wymiarze społecznym, gdy konstytuuje ono rzeczywistość społeczną i ustanawia granice tego, co jest ważne ze względu na interakcje społeczne, a także w wymiarze indywidualnym, gwarantując jednostce sensowność istnienia i chroniąc przed strachem wywoływanym „sytuacjami granicznymi”. Integrująca rola uniwersum symbolicznego, stanowiąca jego istotę, polega na tym, że „wszystkie sfery porządku instytucjonalnego zostają zintegrowane we wszechobejmujący układ odniesienia [...] Uniwersum symboli daje się pomyśleć jako podłoże wszelkich znaczeń zobiektywizowanych społecznie i subiektywnie rzeczywistych”<sup>16</sup>. Uniwersum symboliczne integruje całość obszarów znaczących w całość uporządkowaną. Integruje sytuacje graniczne z oczywistością i naturalnością życia codziennego. Zapewnia porządek w subiektywnym postrzeganiu doświadczenia życiowego jednostki, gwarantując realność rzeczywistości życia codziennego. Integruje niespójne znaczenia w życiu codziennym, „uprawomocnia codzienne role, priorytety oraz procedury postępowania, umieszczając je *sub specie universi* w każdym wyobrażalnym układzie odniesienia”<sup>17</sup>. Integrując różne fazy życia jednostkowego, uprawomocnia je jako „z natury rzeczy”. Jednostka „wyobrażając sobie siebie w przyszłości może myśleć o swoim życiu jako o czymś rozwijającym się w obrębie uniwersum, którego orientacyjne punkty są znane”<sup>18</sup>. Integrując subiektywnie przeżywaną jednostkową tożsamość, „uniwersum symboliczne ustanawia hierarchię postrzegania własnej tożsamości od najbardziej rzeczywistej do najbardziej ulotnej”<sup>19</sup>. Dzięki temu człowiek może nabrać przekonania, iż jest rzeczywiście tym, za kogo się uważa. P. L. Berger i T. Luckman przyjmują także transcendującą moc symbolicznego uniwersum, która najwyraźniej uwidacznia się w legitymizacji śmierci, dzięki czemu jednostka może żyć dalej po śmierci znaczących innych oraz antycypuje własną śmierć „z przeżeniem przynajmniej na tyle wytłumionym, aby nie paraliżowało ono dalszej rutyny życia codziennego”<sup>20</sup>.

## 2. Integracja kulturowa wobec pluralizmu treści symbolicznych współczesnych społeczeństw

Integrującą funkcję symbolicznego uniwersum, wyznaczającego granice rzeczywistości społecznej, można uznać również jako kryterium

<sup>15</sup> Tamże, s. 166.

<sup>16</sup> Tamże, s. 156.

<sup>17</sup> Tamże, s. 160.

<sup>18</sup> Tamże, s. 161.

<sup>19</sup> Tamże, s. 162.

<sup>20</sup> Tamże, s. 163.



wyodrębnienia całości kulturowych i kręgów cywilizacyjnych. Dostrzeżenie swoistości i odmienności konstelacji symboliki kultury, reguł i zasad ich interpretacji ustanowionych i strzeżonych przez makrospołeczne instytucje, leżało u podstaw rozmaitych historiozoficznych czy odwołujących się do danych antropologicznych teorii upadku i wznoszenia kultur i cywilizacji. Do tej podstawy odwoływano się również, gdy próbowano ukazać najgłębsze i najbardziej podstawowe różnice między kręgami cywilizacyjnymi. Ilustracją takiego myślenia, które na różny sposób jest obecne tak w refleksji filozoficznej, jak i nierzadko w zestereotypizowanej formie w myśleniu potocznym, jest przytoczony w książce M. T. de Unamuno fragment rozważań Ph. Broksa. Świat jest podzielony — pisze — na dwoje: mistyczny Wschód i zracjonalizowany Zachód. „Niech tylko któraś z wielkich idei życiowych zostanie wyłożona jasno i wyraźnie, natychmiast człowiekowi Wschodu wydaje się, że nie jest prawdziwa. Posiada on instynkt mówiący mu, że najrozleglejsze myśli są nazbyt rozległe dla myśli ludzkiej i że jeśli ukazują się one w zrozumiałym dla ludzkiej myśli kształcie, to znaczy, że zadano gwałt ich naturze i że straciły siłę. A z drugiej strony człowiek Zachodu domaga się jasności i niecierpliwi go tajemnica. Podobają mu się tezy wyraźnie i dobrze określone, które nie idą w smak jego wschodniemu bratu. Upiera się, aby wiedzieć, co znaczą dla jego życia wieczne i nieskończone siły, czy mogą go uczynić lepszym i bardziej szczęśliwym, czy mogą zbudować mu dom, w którym znajdzie schronienie, czy ugotują mu kolację na ognisku [...] Wschód wierzy w światło księżyca tajemnicy, Zachód w słoneczne południe faktu naukowego. [...] Rozumieją się źle nawzajem, nie ufają sobie, a nawet w dużej mierze gardzą sobą. Lecz obie te części świata razem, a nie jedna z nich, składają się na cały świat”<sup>21</sup>.

W skali makrosystemów kulturowych ważną symboliczną funkcję integracji społecznej odgrywała religia. Religia dostarczając wizji świata, nadaje tym samym sens ludzkim działaniom w strukturze społecznej i legitymizuje je. Jak podkreśla P. Berger w pracy *The Sacred Canopy*, religijne legitymizacje mogą funkcjonować o tyle, o ile są one połączone z odpowiadającymi im strukturami receptywnymi. Zniszczenie jednego elementu tego układu prowadzi do dezorganizacji drugiego. „Stąd na przykład religijny świat przedkolumbijskiego Peru był tak długo rzeczywistością obiektywną i subiektywną, jak długo struktura receptywna, mianowicie przedkolumbijskie społeczeństwo Inków pozostawało nietknięte. Obiektywne religijne legitymizacje były stale po-

<sup>21</sup> M. de Unamuno: *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*. Kraków—Wrocław 1984, s. 208.

twierdzone w procesie kolektywnej działalności mającej miejsce w ramach tego świata. [...] Istnienie świata chrześcijańskiego zależy od obecności struktur społecznych, w których ta rzeczywistość jest uważana za oczywistą i w ramach której kolejne generacje ludzi podlegają socjalizacji w taki sposób, że ten świat staje się rzeczywistością w ich oczach. Gdy struktura receptywna traci swą nietykalność lub ciągłość — świat chrześcijański zaczyna się chwiać, a jego istnienie przestaje narzucać się jako sama przez się oczywista prawda”<sup>22</sup>. Stabilność struktur społecznych umożliwia wykrywanie się „efektywnego monopolu symbolicznego”<sup>23</sup>, który sam jest czynnikiem stabilizującym. Formułowane w jego obrębie definicje rzeczywistości społecznej powstrzymują zmianę społeczną, a konkurencyjne konceptualizacje uniwersum są albo unicestwiane przemocą fizyczną, albo włączane w obręb tradycji, adaptowane przez nią lub też ograniczane w swym społecznym oddziaływaniu poprzez zabiegi segregacyjne (przypadek mniejszości wyznaniowych). W kręgu kultury europejskiej taki sposób integracji symbolicznej cechował społeczeństwo średniowieczne. Człowiek średniowiecza zajmując od urodzenia swoje określone niekwestionowane miejsce w świecie społecznym, miał poczucie sensu życia. „Porządek społeczny pojmowano jako porządek naturalny, a człowiek, dzięki temu, że stanowił jego określoną część, miał poczucie bezpieczeństwa i przynależności [...] wszechświat był ograniczony i nietrudny do wyjaśnienia. Ziemia i człowiek stanowiły jego środek, niebo lub piekło było miejscem jego przyszłego życia, wszystkie zaś czynności od urodzin do śmierci były łatwo czytelne [...]. Średniowieczne społeczeństwo nie pozbawiło jednostki wolności, ponieważ jednostka jeszcze nie istniała: człowiek był wciąż sprzęgnięty ze światem więzią pierwotną”<sup>24</sup>. Także P. Sorokin w swojej filozofii kultury konstruuje ideacyjny typ kultury i odpowiadający jej typ osobowości, szuka ich egzemplifikacji w społeczeństwie średniowiecznym<sup>25</sup>. Kultura ideacyjna była kulturą wartości zintegrowanych, mogła więc wytworzyć zintegrowany typ osobowości człowieka, któremu łatwiej było odnaleźć sens świata własnego, który był jednocześnie sensem świata całego i był sensem dla wszystkich<sup>26</sup>. Rygoryzm religijno-moralny i mała ruchliwość społeczna zapewniały człowiekowi szybkie utoż-

<sup>22</sup> P.L. Berger: *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York 1967, s. 45—47.

<sup>23</sup> P.L. Berger, T. Luckman: *Społeczne tworzenie...*, s. 191.

<sup>24</sup> E. Fromm: *Ucieczka od wolności*. Warszawa 1976, s. 57—59.

<sup>25</sup> P. Sorokin: *Culture and Personality*. New York 1947.

<sup>26</sup> M. Wodzyńska-Walicka: *Spóźniony słowianofil. Piłrma Sorokina filozofia kultury*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1982, t. 27.

samianie się z istniejącym łaodem i pozwalały mu czerpać z tego satysfakcję.

Integracyjna funkcja religii jako systemu symbolicznego i legitymizującego zależy co najmniej od dwóch czynników. Jednym z nich jest doktrynalny status wspólnoty religijnej, w której dokonuje się recepcja treści i interpretacja znaczeń. P. L. Berger przywołuje tu tradycje chrześcijańskiej koinonii, muzułmańskiej ummy i buddyjskiej sanghy, budowanych na dominacji jednego, wszystko ogarniającego, religijnego uniwersum, legitymizującego rzeczywistość społeczną sakralnym kosmosem. Wraz z przełamaniem się izolacji społeczeństw wskutek dyfuzji kulturowej i ruchliwości społecznej oraz powstawaniem pluralistycznych społeczeństw załamała się także religijna homogeniczność uniwersum symbolicznego, co prowadzi w następstwie do sekularyzacji (uniezależnienia się poszczególnych sektorów życia od jednego systemu wierzeń i legitymizacji), a także laicyzacji (indywidualnej asymilacji przekonań nie mających odniesień do *sacrum* osobowego lub rzeczowego)<sup>27</sup>. Laicyzacja i sekularyzacja powodują, iż religijne uniwersum symboliczne zostaje pozbawione jednorodnych społecznych struktur receptywnych, umożliwiających jego pełną aktualizację, co oznacza również, że różne dziedziny życia społecznego mogą być legitymizowane przez rozmaite, czasem konkurencyjne względem siebie i sprzeczne systemy symboliczne. Niereligijne role społeczne nie mogą legitymizować się modelem religijnym, który wskutek wspomnianych wyżej procesów będzie obejmować jedynie fragment społecznej osobowości człowieka lub też zostanie zneutralizowany w życiu jednostki, tracąc znaczenie i wpływ. Model ten stać się może także tworzywem konstrukcji nowego modelu legitymizującego, będącego dziełem jednostki i stanowiącego jej prywatne heterogenne symboliczne uniwersum, które uprawomocnia i porządkuje jej społeczny świat<sup>28</sup>. Pluralizm symbolicznych systemów legitymizujących nie jest oczywiście tylko rezultatem sekularyzacji i laicyzacji. Wynika on także z przeobrażania się kanonów estetycznych, różnicowania się systemów ideologicznych i politycznych i leżących u ich podstaw przeobrażeń społeczno-gospodarczych. Pluralizm wzmacnia sceptycyzm i innowacyjność. Konsekwencje tego przejawiają się w podważaniu w świadomości życia codziennego oczywistości i powszechności reguł sterujących życiem społecznym, co prowadzi do relatywizmu poznawczego, a zwłaszcza etycznego. Podejmowane niekiedy złożone przedsięwzięcia, polegające na próbach ustanowienia nowej jedności symbolicznych systemów legitymizujących, odwołujące się do całej gamy rozma-

<sup>27</sup> M. Radwan: *Dialektyczna socjologia religii*. „Zeszyty ODiSS” 1978, nr 62.

<sup>28</sup> T. Luckman: *Belief, Unbelief and Religion*. In: *The Culture of Unbelief*. Ed. R. Caporale, A. Grumelli. Berkeley 1971, s. 24.

tych działań: od przymusu fizycznego (który opisać można w kategorii reziduum interakcyjnego)<sup>29</sup> aż po wyrafinowane zabiegi tworzenia nowego języka i nowoczesne pansemiotyczne formy sprawowania władzy — nie przynoszą, jak się wydaje, spodziewanych rezultatów.

Większość współczesnych społeczeństw ma charakter pluralistyczny. „Oznacza to, że mają one jedno zasadnicze uniwersum podzielane przez wszystkich i jako takie przyjmowane bez zastrzeżeń, oraz różne uniwersa częściowe, współistniejące w stanie wzajemnej akomodacji”<sup>30</sup> lub — dodajmy — konfliktu.

Legitymizująca i integrująca funkcja uniwersum symbolicznego, najwyraźniej uwidaczniająca się w płaszczyźnie znaków językowych, konkretyzuje się w obrębie struktur społecznych niższego rzędu, do których zaliczyć trzeba przede wszystkim struktury klasowe, ale również społeczno-zawodowe i zbiorowości regionalne o zaakcentowanej specyfice i odrębności kulturowej. Można wskazać na dwa wymiary procesu konkretyzacji, która zarazem oznacza aktualizację i ważność (moc egzekucyjną) symbolicznego uniwersum legitymizującego. Tworząca się poprzez dialektyczne związki łączące jednostki i szersze zbiorowości całość społecznego świata, stanowiącego zobiektywizowaną rzeczywistość podlega internalizacji, wskutek czego staje się rzeczywistością subiektywną, a poprzez zabiegi typizacji — również intersubiektywną. Rezultatem internalizacji jest przekształcenie struktur świata zewnętrznego w struktury subiektywnej świadomości. Internalizacja — jak piszą powoływani już autorzy — jest podstawą rozumienia innych ludzi oraz „postrzegania świata jako rzeczywistości i jako rzeczywistości społecznej”<sup>31</sup>. Internalizacja stanowiąca warunek społecznej aktualności kultury, a więc także i legitymizującej funkcji uniwersum symbolicznego, przebiega w określonych ramach styczności społecznych, które przybierają charakter styczności bezpośrednich lub pośrednich, a także sformalizowanych lub niesformalizowanych<sup>32</sup>. Dokonuje się ona poprzez socjalizację, dzięki której możliwe jest rozumienie subiektywnych procesów innego, a także rozumienie świata, w którym on żyje, a który staje się wspólnym światem. Socjalizacja definiowana jest jako wszechstronne i zwarte „wprowadzenie jednostki w obiektywny świat społeczny albo w jakiś jego sektor”<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> A. Kłoskowska: *Socjologia kultury*. Warszawa 1981, s. 256.

<sup>30</sup> P. L. Berger, T. Luckman: *Společne tworzenie...*, s. 196.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Nawiązuję tu do wprowadzonych przez A. Kłoskowską zasad wyodrębniania układów kultury — A. Kłoskowska: *Společne ramy kultury*. Warszawa 1972.

<sup>33</sup> P. L. Berger, T. Luckman: *Společne tworzenie...*, s. 204.

Cytowani autorzy wyodrębniają dwa jakościowo odmienne poziomy socjalizacji. Pierwszą socjalizacją, którą człowiek przechodzi w okresie dzieciństwa, a której decydującym etapem jest umiejętność abstrahowania od ról i postaw konkretnych, „znaczących innych” i ukształtowanie się w świadomości kategorii „uogólnionego innego”, jest socjalizacja pierwotna. Oparta jest ona na silnej identyfikacji emocjonalnej, łączącej ludzi uczestniczących w tym procesie uspołeczniania człowieka. Z istoty swej jest ona najbardziej rudymenarnym mechanizmem akulturacji, której uniknąć nie sposób. „Jest najważniejszą sztuczką, z której pomocą społeczeństwo nabiera jednostkę, aby to co jest jedynie zbiorem zdarzeń przypadkowych, jawiło się jej jako konieczność”<sup>34</sup>. Tu powstaje i znajduje uzasadnienie przekonanie o oczywistości i naturalności świata społecznego, dające pewność miejsca i roli biografii osobniczej w wymiarze życia zbiorowego. Tu też tworzone są podstawy autokoncepcji, która jest potencjalnym czynnikiem integrującym pozostałe socjogenne oraz bio- i psychogenne elementy osobowości<sup>35</sup>. Zintegrowana osobowość jest najpełniejszym rezultatem socjalizacji pierwotnej — także i w tym sensie, w jakim łączy ona w sobie rozmaite i nierzadko sprzeczne z sobą role społeczne, związane z uczestnictwem w różnorodnych zbiorowościach społecznych. W perspektywie życia zbiorowego socjalizacja pierwotna uwikłana jest w strukturę społeczności. Będąc tą strukturą uwarunkowana, sama również przyczynia się do jej reprodukcji. Rozwijający teorię reprodukcji kulturowej i strukturalnej P. Bourdieu wysuwa tezę, że każdorazowa reprodukcja struktury społecznej jest reprodukcją udziału w kulturze, a reprodukcja kultury jest konsekwencją reprodukcji struktur i kapitału. Autor ten wprowadził koncepcję habitusów, które w aspekcie genetycznym są „produktem interioryzacji struktur podstawowych [...] wszystkie doświadczenia życiowe integrują się w biografii systematycznej, która organizuje się wokół sytuacji pochodzenia społecznego”<sup>36</sup>. Habitus jest psychologiczną charakterystyką klas społecznych. Habitus pierwotny jest rezultatem socjalizacji pierwotnej, zwłaszcza w rodzinie. Forma i treść socjalizacji pierwotnej są refleksem ogólnej: psychicznej i społecznej sytuacji klasy, do której rodzina należy. Na bazie habitusu pierwotnego konstytuuje się habitus wtórny. P. Bourdieu podkreśla szczególną rolę systemu edukacyjnego. Wyznacza on podstawowe ramy socjalizacji wtórnej i kształ-

<sup>34</sup> Tamże, s. 210.

<sup>35</sup> J. Szczepański: *Elementarne pojęcia socjologii*. Rozdz.: *Osobowość*. Warszawa 1970.

<sup>36</sup> P. Bourdieu: *Esquisse d'une theorie de la pratique*. Genève 1972; cyt. za A. Sawisz: *System oświaty jako system przemocy symbolicznej w koncepcji Pierre Bourdieu*. „Studia Socjologiczne” 1978, nr 2.

tuje jej treść. Socjalizacja wtórna jest następstwem podziału pracy i związanego z nim społecznego podziału wiedzy. W wymiarze osobowościowym ostatecznym wyrazem socjalizacji wtórnej jest całkowita alternacja i tym samym zmiana habitusu pierwotnego, a więc także zmiana zasady integracji osobowości, co oznacza, że osobowość jest zintegrowana na innych treściowo podstawach. W wymiarze życia zbiorowego integrująca funkcja socjalizacji wtórnej jest uwikłana w zasady struktury społecznej i mechanizmy jej reprodukcji.

W odniesieniu do zagadnienia integracji kulturowej i jej społecznych uwarunkowań można wskazać na zasady „władzy symbolicznej” w społeczeństwie. P. Bourdieu stawia tezę, że w ramach systemu edukacji, który reprezentuje interesy klasy dominującej (rządzącej), dokonuje się dystrybucja habitusów wtórnych, która z kolei ma swoje źródło w klasowo uwarunkowanej reprodukcji struktury dystrybucji habitusów pierwotnych. Konsekwencją przyjęcia takiego stanowiska byłaby teza, iż zasadniczym kryterium wyznaczającym społeczne ramy integracji kulturowej, jest klasa społeczna. Dla osób z klas niższych o relatywnie „uboższych” habitusach pierwotnych dostęp do kultury reprezentacyjnej jest możliwy tylko przez trening intelektualny, przede wszystkim w ramach szkoły, który wyposażyliby ją w predyspozycje konieczne dla przyswojenia kultury wyższej. Szkoła — jak pisze autor — nie stwarza jednak takich możliwości, bowiem efektywność systemu nauczania, któremu powierzono odpowiedzialność za przekazywanie kodu dzieł kultury wyższej, wraz z kodem, według którego nauczanie jest realizowane, „jest sama w sobie funkcją kompetencji kulturowej, którą uczeń zawdzięcza rodzinie i która jest bardziej lub mniej bliska kulturze wyższej przekazywanej w college’ach i jest bardziej lub mniej bliska językowym i kulturowym modelom, według których ta transmisja jest realizowana”<sup>37</sup>. Można ponadto zauważyć — zdaniem autora — że to co jest mierzone za pomocą wykształcenia, stanowi jedynie akumulację efektów uczenia się przyswojonych w rodzinie i efektów nauczania akademickiego, które samo przez się zakłada to wcześniejsze przygotowanie. Zasadę tę autor określa jako sytuację „błędnego koła”, w którym kapitał kulturowy jest dodawany do kapitału kulturowego. Jeśli tak, to słuszne wydaje się stwierdzenie, że reprodukcja struktury dystrybucji kapitału kulturowego w odniesieniu do klas niższych o ubogim kapitale wyjściowym ma charakter reprodukcji zawężonej, co inaczej

<sup>37</sup> P. Bourdieu: *Cultural Reproduction and Social Reproduction*. In: *Knowledge, Education and Cultural Change*. Ed. R. Brown. London 1973. Cytat podaję jednak według uprzejmie udostępnionego mi przez prof. P. Bourdieu reprintu tej pracy w wersji referatu, jaki autor wygłosił na sympozjum Brytyjskiego Towarzystwa Socjologicznego (Drukham, 7—10 April 1970).

można określić jako postępującą pauperyzację kulturową tych klas. System reprodukcji kulturowej opiera się na systemie edukacji, która w praktyce pedagogicznej *implicite* zakładając wstępne obeznanie z kulturą dominującą — jako efekt oddziaływań socjalizacyjnych rodziny — oferuje takie informacje i taki sposób ich nauczania, jaki może być tylko przyjmowany i przyswojony przez jednostki, wyposażone w wymagany system predyspozycji, będący koniecznym warunkiem sukcesów zarówno w transmisji, jak i w przyswajaniu kultury. System edukacyjny reprodukuje nie tylko strukturę dystrybucji kapitału kulturowego, lecz również strukturę relacji między strukturą dystrybucji kapitału ekonomicznego i władzy.

Przyjęcie takiego stanowiska pozwoliło na sformułowanie tezy, że „kapitał kulturowy może się transformować na kapitał znajomości i stosunków, a kapitał społeczny może być zastosowany do akumulacji kapitału ekonomicznego”<sup>38</sup>. System edukacji spełnia więc funkcję subtelного narzędzia utrwalania struktury społecznej, a struktura klasowa jest odzwierciedlana także w strukturze społecznej studentów szkół wyższych.

Socjalizacja wtórna dokonująca się w instytucjach systemu edukacji byłaby instrumentem utrwalania struktur społecznych na poziomie tworzenia typów osobowości społecznej oraz narzędziem integracji kulturowej, dokonującej się w ramach struktur społecznych. Należy oczywiście przyjąć istnienie wspólnego uniwersum symbolicznego, stanowiącego podstawę ładu społeczno-kulturowego i uniwersalności znaczeń w obrębie całego społeczeństwa. Integracja kulturowa w wymiarze makrospołecznym byłaby funkcją demokratyzacji struktur społecznych, które uwidaczniają się także w systemie edukacyjnym obowiązującym w społeczeństwie.

Prowadzone dotąd rozważania ilustrowane są przykładami czerpanymi z teorii, akcentującymi narastanie dystansów kulturowych w obrębie społeczeństw kapitalistycznych, przy czym głównie chodzi tu o taki zakres zjawisk kulturowych, który nie jest kwalifikowany do kategorii kultury masowej. Kulturze masowej, zwłaszcza w znaczeniu kultury popularnej<sup>39</sup>, słusznie przypisuje się bowiem funkcje dedystancjacji

<sup>38</sup> P. DiMaggio, M. Useem: *Social Class and Arts Consumption. The Origins and Consequences of Class Differences in Exposure to the Arts in America*. „Theory and Society” 1978, No. 5.

<sup>39</sup> W *Socjologii kultury* A. Kłoskowska wskazała na dalsze uporządkowanie terminologii związanej z samym określeniem kultury masowej. Wiele niejasności w literaturze wynika z różnoznacznego definiowania tych samych pojęć. Otóż, kultura masowa w przyjętym tu (za A. Kłoskowską) rozumieniu jest zbiorem treści przekazywanych przez środki masowego komunikowania. Kultura popularna będąca częścią kultury masowej wyodrębniona jest na podstawie kryterium

kulturowej i społecznej między kategoriami struktury społecznej. W tym sensie stanowi ona ważną płaszczyznę integracji kulturowej, nie tylko w obrębie całego społeczeństwa, ale również między społeczeństwami. Zaznaczyć trzeba również istnienie odmiennych poglądów i teorii, opisujących funkcje kultury we współczesnych społeczeństwach kapitalistycznych. Zaliczyć tu można między innymi D. Bella, który podkreśla, że wobec rozkładu tradycyjnych struktur klasowych coraz więcej jednostek pragnie się identyfikować z innymi uczestnikami życia społecznego raczej przez swoje zainteresowania kulturalne i styl życia niż przez identyfikację klasową<sup>40</sup>. Również w literaturze socjologicznej krajów socjalistycznych, przede wszystkim radzieckiej, także czeskiej, znaleźć można przykłady teorii i koncepcji akcentujących proces homogenizacji struktur społecznych i egalitaryzującą funkcję kultury<sup>41</sup>.

Rzeczywiste procesy społeczne zdają się jednak wskazywać na restrukturyzację tych społeczeństw, częściowo opartą na „tradycyjnych” kryteriach podziałów społecznych, częściowo na nowych, wynikających ze specyfiki socjalnej społeczeństw socjalistycznych. Jak wskazują wyniki badań socjologów kultury, także uczestnictwo w kulturze zdaje się być jednym z czynników restrukturyzacji. Podobną rolę wydaje się pełnić system edukacyjny, zwłaszcza w swych wyższych poziomach. Rola systemu edukacyjnego jako instrumentu reprodukcji struktur społecznych — co w konsekwencji wyraża się także w rezultatach socjalizacji wtórnej i jej wpływie na integrację kulturową klas i warstw społecznych — odnotowana w społeczeństwach kapitalistycznych, pojawia się także w społeczeństwach opartych na odmiennych zasadach strukturalizacji. Nie można oczywiście przeprowadzić pełnej analogii, zwłaszcza że z założeń ustrojowych doktryny socjalistycznej wynika zasada demokratyzacji i właśnie dedystancjacji kulturowej oraz społecznej i tym samym oparcia integracji społecznej na powszechnie dostępnej i aprobowanej płaszczyźnie wartości i znaczeń kulturowych. Stwierdza się jednakowoż w badaniach socjologicznych, że system edukacji nie w pełni

intensywności i zakresu obiegu treści kultury masowej, a także powszechności jej recepcji dzięki między innymi łatwości odbioru. Ta część kultury masowej, „która rzeczywiście zyskuje popularność, a wywodzi się z tradycji warstw ludowych i której treści szczególnie odpowiadają wartościom i interesom tych warstw” — proponuje autorka nazywać kulturą populistyczną (s. 461 powoływanej pracy). Dodać trzeba, że wprowadzone rozróżnienia są także konsekwencją tezy o różnych rodzajach homogenizacji treści emitowanych poprzez środki masowego komunikowania.

<sup>40</sup> D. Bell: *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York 1976.

<sup>41</sup> Zob. np. J. A. Kurnosov: *Izmenenie vnutriklassevoj struktury robočego klassa*. Kiev 1965; N. S. Zlobin: *Kultura i obščestvennyj progress*. Moskva 1980, J. Netopilík: *Kultura, humanismus, osobnost*. „Filozofický časopis” 1983, c. 2.



sprzyja realizacji zasad doktrynalnych. W zbyt małym stopniu podejmuje on zadania inicjacji kulturalnej i kształcenia „kompetencji do odbioru” kultury „wyższej”, która przysposabia (czego nie czyni kultura „niższa”) „do takich funkcji, jak reprezentowanie dużych grup, kontrola na wyższych szczeblach organizacji, artikulacja złożonych sądów o rzeczywistości, projektowanie nowych rozwiązań dla problemów, których trudny charakter polega na tym, że momenty istotne nie są w nich naoczne”<sup>42</sup>. W literaturze radzieckiej można znaleźć poglądy, że sytuacja taka jest rezultatem rozbieżności między „społeczno-zawodowymi aspiracjami młodzieży a obiektywnymi potrzebami społeczeństwa”<sup>43</sup>. Trzeba jednak zwrócić uwagę na to, że społeczno-zawodowe aspiracje młodzieży są ewokowane także jej usytuowaniem społecznym, które ma wpływ na środowiskowo determinowany poziom aspiracji i celów życiowych (co z kolei potwierdzają liczne badania nad aspiracjami środowisk robotniczych), a jeśli tak, to wytlumaczenie problemu musi odwoływać się właśnie do tej klasy zjawisk społecznych. W. Adamski i K. Zagórski w pracy opartej na szerokich badaniach empirycznych formułują tezę, że wykształcenie wyższe „pełni przede wszystkim ugruntowaną od dawna, tradycyjną rolę kanału awansu społecznego z grup robotniczych i chłopskich do inteligenckich oraz czynnika zapobiegającego opuszczeniu środowiska społecznego rodziny przez młodzież pochodzenia inteligenckiego. Jest to więc zdecydowanie reprodukcyjna rola wyższego wykształcenia przy rozszerzonej reprodukcji inteligencji”<sup>44</sup>. Główne źródło selekcji społecznych, które ujawnia statystyka szkolnictwa wyższego, tkwi — jak sugerują powoływani wyżej autorzy — we wciąż jeszcze utrzymującym się zróżnicowaniu ekonomiczno-kulturowym, znajdującym jaskrawy wyraz w środowiskowych odrębnościach aspiracji do wyższego wykształcenia. Uwagi te należy ujmować w kontekście niskiej proporcji młodzieży pochodzenia robotniczego i chłopskiego w strukturze społecznej słuchaczy szkół wyższych oraz występującego od połowy lat sześćdziesiątych procesu stabilizacji struktur społecznych.

### 3. Znaczenie języka dla integracji kulturowej

Z problematyką socjalizacji łączy się również zagadnienie zróżnicowania językowego społeczeństwa. Język będąc instrumentem myślenia i komunikowania, pełniąc podstawową rolę w procesie socjalizacji, sta-

<sup>42</sup> M. Czerwiński: *Wspólnota komunikowania*. Warszawa 1985, s. 86.

<sup>43</sup> W. N. Szubkin: *Socjologiczeskije issledowanija wybora profesii*. Tartu 1971, s. 14.

<sup>44</sup> W. Adamski, K. Zagórski: *Szanse zdobywania wykształcenia w Polsce. Polityka społeczna a determinaty strukturalne i kulturowe*. Warszawa 1979.

nowi również zasadniczy czynnik integracji kulturowej. Przejawia się to głównie poprzez tworzenie wspólnot komunikatywnych. „Akty symbolicznej komunikacji między ludźmi, choć nawiązywane zasadniczo w zależności od ich podstawowej pozycji i praktyki społecznej dzięki różnym środkom technicznym, mogą łączyć ludzi z zupełnie innych grup społecznych czy całych społeczeństw”<sup>45</sup>. Ta funkcja języka jako środka komunikacji (nie jednego oczywiście choć podstawowego) ograniczona zostaje przez makrospołeczno-historyczne determinanty, ujawniające się w procesach socjalizacji i ich rezultatach, czyli typach osobowości społecznej. Dostrzeżenie tych zjawisk umożliwiło postawienie pytania o różnice w typach percepcji, klasyfikacji, oceny, oddziaływania na rzeczywistość związane ze sposobami porozumiewania się członków różnych klas społecznych. Zanim problematyka ta stała się przedmiotem szczegółowych badań socjologów języka, była już obecna w refleksji filozoficznej nad prawidłowościami życia społecznego. Ograniczmy się do podania przykładów z polskiej literatury. C. K. Norwid pisał w *Promethidionie*: „Różnica między słowem ludu a słowem pisanym i uczonym jest ta, że lud myśli postaciami. A umiętnik postacie do myśli swych dorabia [...] Lud ręczną pracą zdobywa wiedzę i dlatego nie potrzebuje już tłumaczyć czemu on myśli postaciami, jużć on tylko ciągle postaciuje pracą plastyczną myśląc”<sup>46</sup>. K. Libelt w *Samowładztwie rozumu* zaznaczał: „Lud nasz każdą abstrakcję koncentruje w jednostkę, w osobę, jakby wiedział, że żadna abstrakcja rozumowa nie może być czynną, twórczą, żywotną. Co jest sądownictwo tego nie wie, ale wie, że ta idea jest żywotną i czynną w osobie sędziego i nazywa go — co w śmieszność obracano — prześwietnym sądem. On religię widzi uosobioną w księdzu i dlatego najwyższym szacunkiem, czcią nawet go otacza, zowie go dobrodziejem dla szacunku dobrodziejstw, które religia nań zlewa. Tak władza manifestuje mu się w panu, prawo w urzędniku, historia w mężach historii, jak Napoleonie, Kościuszcze, w ogóle w zdrajcach i bohaterach ojczyzny [...]”<sup>47</sup>. Także A. Piotrowski budujący koncepcje socjolektu jako zbioru reguł socjolingwistycznych (a więc należących do poziomu wzorów mowy), które jednostka ludzka przyswaja sobie jako rezultat krzyżowania się w jej doświadczeniu społecznym zróżnicowanych form użycia języka zgodnie z właściwym jej zakresem uczestnictwa społecznego<sup>48</sup>, odnotowuje, że pierwowzór koncepcji socjolektu odnaleźć można już w pracy, którą w 1908 roku opubli-

<sup>45</sup> M. Ziółkowski: *Znaczenie, interakcja, rozumienie*. Warszawa 1981, s. 142.

<sup>46</sup> C. K. Norwid: *Promethidion. Epilog*. Wrocław 1967.

<sup>47</sup> K. Libelt: *Samowładztwo rozumu*. Warszawa 1967, s. 243.

<sup>48</sup> A. Piotrowski, M. Ziółkowski: *Zróżnicowanie językowe a struktura społeczna*. Warszawa 1976, s. 200.

kował K. Appel, zatytułowanej *Język i społeczeństwo*. (Lingwistyka i socjologia).

Szczegółowe badania socjologów języka ukazały różnorakie społeczne uwarunkowania komunikowania symbolicznego, zaznaczając także czynniki zniekształcające i utrudniające integrację kulturową w obrębie danej społeczności, ujmowanej w wymiarze uniwersalności znaczeń<sup>49</sup>.

Ważne znaczenie w tych dociekaniach — z punktu widzenia interesującej nas problematyki — mają te badania, których orientacja teoretyczna związana jest z nazwiskiem B. Bernsteina. Wyróżnione przez niego kody: ograniczony i rozwinięty, które nie mają wyłącznie czysto lingwistycznego znaczenia, ale także uwzględniają czynniki poznawczo-psychologiczne i makrospołeczno-historyczne można uznać jako zasady integracji kulturowej w obrębie kategorii struktury społecznej. Tak na przykład posługiwanie się wariantem socjolektalnym, który B. Bernstein nazywa *public language*, zakłada podobieństwo między partnerami, zachodzące pod wymienionymi wyżej względami. Będąc członkami niższej klasy społecznej, cenią oni sobie solidarność w obrębie własnej zbiorowości oraz przyporządkowują oceny i doznania oraz autodefinicje akceptowanym normom zbiorowym. Dokonuje się to kosztem werbalnego rozbudowania doświadczeń jednostkowych. Kod ograniczony nasycony jest bowiem elementami paralingwistycznymi, wyrażeniami okazjonalnymi, zrozumiałymi jedynie dla określonego audytorium i zakłada wspólność wiedzy i doświadczeń. Podkreślić trzeba także, że — zdaniem B. Bernsteina — posługiwaniu się językiem typu *public* — jako podstawowym instrumentem komunikowania — towarzyszą określone, specyficzne dla tej kategorii społecznej zasady socjalizacji oparte na sztywnych, imperatywnych wzorcach, odwołujących się raczej do struktury pozycji niż do właściwości osobowych<sup>50</sup>.

Konsekwencje specyfiki zabiegów socjalizacyjnych — których język jest czynnikiem współwarunkującym, stanowiąc równocześnie ich rezultat — odzwierciedlają się w konstruktach autokonceptcji, rozwijanych zwłaszcza w ramach określonych typów rodzin i w tym sensie stanowią czynnik międzygeneracyjnej transmisji kultury, podtrzymującej specyfikę kulturową klas społecznych. Uwzględniając przeobrażenia zachodzące

<sup>49</sup> Wyniki badań z zakresu socjologii języka i socjolingwistyki prezentowane są między innymi w książce Z. Bokszańskiego, A. Piotrowskiego i M. Ziółkowskiego: *Socjologia języka*. Warszawa 1977.

<sup>50</sup> B. Bernstein: *Socjolingwistyczne ujęcie procesu socjalizacji: Uwagi dotyczące podatności na oddziaływanie szkoły*. W: *Badania nad rozwojem języka dziecka*. Red. G. W. Shugar, M. Smoczyńska. Warszawa 1980.

w strukturze klasowej<sup>51</sup>, ukierunkowane na osłabienie przekazu podkultury robotniczej „opartej na wspólnocie wyobcowanej pod względem społecznym”, stwarzające „warunki dla bardziej zindywidualizowanych systemów rodzinnych”, B. Bernstein podtrzymuje jednak pogląd, że „podkultura niższych warstw klasy robotniczej przekazywana jest przez kod ograniczony, natomiast podkultura klasy średniej powołuje do życia kod rozwinięty, jak i ograniczony”<sup>52</sup>.

Jeśliby wyłożone tu ogólnie zasady komunikowania społecznego, uwzględniające makrospołeczno-historyczne i psychologiczno-poznawcze determinanty języka uznać za ramy, w jakich dokonują się procesy integracji kulturowej w obrębie struktur społecznych, to innym aspektem tej samej sprawy jest problem komunikowania zniekształconego. Określenie to zaczerpnięte z pracy Z. Bokszańskiego<sup>53</sup> obejmuje zarówno makrospołeczne, jak psychologiczne uwarunkowania braku porozumienia lub porozumienia pozornego. „System polityczny — pisze Z. Bokszański, nawiązując do prac F. Engelsa — powołuje [...] w ciągu dziesięcioleci subtelny układ działań, instytucji, nawet socjolektalnych odmian języka, który zapobiegając artykulacji destabilizujących żądań deformuje sposoby komunikowania”<sup>54</sup>. Komunikowanie zdeformowane pojawia się wskutek wyłączenia pewnych pojęć i informacji niezbędnych do orientacji w życiu społecznym. „Utrudnia to ostatecznie refleksje jednostki nad swym położeniem społecznym. Podejmowane przez instytucje panowania politycznego próby integracji kulturowej społeczeństwa na nowych zasadach, które jednocześnie zachowywałyby i utrwały asymetrię struktur społecznych i psychologiczną zależność osób, najwyraźniej uwidaczniają się w zjawiskach nowomowy lub „grach imaginacyjnych” — polegających na wprowadzeniu wielości słabo zdefiniowanych symboli, które poprzez zabiegi egzegetyczne mają tworzyć, na przykład „jedność moralno-polityczną narodu”<sup>55</sup>. Z. Bokszański, za

<sup>51</sup> B. Bernstein powołuje się tu na pracę J. Goldthorpe'a i D. Lockwooda: *Affluence and the Class Structure*. „Sociological Review” 1964.

<sup>52</sup> B. Bernstein: *Socjolingwistyczne ujęcie...*, s. 591.

<sup>53</sup> Z. Bokszański: *Komunikowanie zniekształcone*. „Przegląd Humanistyczny” 1983, z. 3.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Teoretyczne rozważania nad perswazyjną funkcją języka i definicjami perswazyjnymi znaleźć można w książce T. Pawłowskiego: *Pojęcia i metody współczesnej humanistyki*. Rozdz. 5. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1977. Ilustracji zjawisk, o których mowa, dostarczają między innymi prace V. Klemperera: *LTI. Notatnik filologa*. Kraków 1983; L. Bednarczuka: *Władza nad mową*. „Pismo” 1981, nr 2 i inne.

C. Muellerem zalicza tu także takie konstrukty, jak na przykład „czarny kapitalizm” w USA, Ch. de Gaulle’a „ideę partycypacji” itp.<sup>56</sup>

Zabiegi zniekształcania komunikacji mogą posiadać głęboki wymiar psychologiczny, którego konsekwencje wyrażają się w nadawaniu nowych odpowiedniości ustalonym znaczeniom i istocie zjawiska oraz w zawieszeniu wątpliwości że świat i jego obiekty mogą być inne od przedstawianych<sup>57</sup>. Na pewien aspekt tego problemu zwraca także uwagę Z. Boksański, przywołujący cytaty z badań nad rozwojem postaw politycznych wśród dzieci: „Dzieci wzrastające w warunkach werbalnej deprawacji są bardziej wystawione na oddziaływanie mass mediów. Sztuczne wzory socjalizacji, którym są podporządkowane, odpowiedzialne są za występowanie nikłej tylko indywidualizacji. W porównaniu ze środowiskami klas wyższych i średnich, dzieci te są mniej krytyczne wobec systemu politycznego i skłonne identyfikować się z nim. Tak więc kod ograniczony podzielany przez klasy niższe nie pozwala im na skonstruowanie systemu obrony wobec dominujących typów legitymizacji władzy”<sup>58</sup>.

#### 4. Integrująca funkcja kultury masowej

W świetle tej ostatniej wypowiedzi ujmować należy także zagadnienie integrującej funkcji kultury masowej. Jak pisze A. Kłosowska: masowe środki komunikowania „ogromnym masom ludzkim heterogenicznym w swym pierwotnym charakterze ludowym i rozproszonym w przestrzeni zapewniają jedność wzorów i norm społecznych, wspólność wiedzy i emocjonalnych przeżyć; jednostkom zapewniają możliwość porozumiewania się z szerszym środowiskiem, ułatwiają osobiste przystosowanie oraz identyfikację z grupą i rodzą poczucie wspólności”<sup>59</sup>. Powyższe uwagi niewątpliwie zawierają w sobie element pewnej postulowanej wizji integrującego oddziaływania środków masowego przekazu. Przytoczony wcześniej przykład z pracy D. D. Hessa i J. V. Tor-

<sup>56</sup> C. Mueller: *Notes on the Repression of Communication Behavior*. „Recent Sociology” 1970, No 2, s. 102.

<sup>57</sup> Człowiek w obrębie postawy naturalnej — pisze A. Schutz — „nie zawiera wiary w zewnętrzny świat i jego obiekty, lecz przeciwnie, zawiera wątpliwość w ich istnienie. To co ujmuje w nawias, to wątpliwości, że świat i jego obiekty mogą być inne niż mu się przedstawia”: *Collected Papers II. Studies in Social Theory*, cyt. za. M. Ziółkowski: *Znaczenie, interakcja...*, s. 176.

<sup>58</sup> D. D. Hess, J. V. Torney: *The Development of Political Attitudes in Children*. Chicago 1967; cyt. za. Z. Boksański: *Komunikowanie zniekształcone...*

<sup>59</sup> A. Kłosowska: *Kultura masowa*. Warszawa 1964, s. 207—208.

neja odnosi się głównie do sposobów legitymizacji władzy w płaszczyźnie politycznej. Łączyć go trzeba jednak z cytowanymi badaniami francuskimi i amerykańskimi, ukazującymi powiązania między różnymi formami „kapitału” i mechanizmy sprawowania władzy symbolicznej. Także inne badania z zakresu teorii oddziaływania środków masowego komunikowania zdają się utwierdzać pogląd, że funkcja integrująca kultury masowej w rzeczywistości konkretnego społeczeństwa może zostać ograniczona. Mam tu na myśli przede wszystkim hipotezę różnic wiedzy (*knowledge gap*) sformułowaną przez P. Tichenora, J. Donohue i O. Oliena, która głosi, że „gdy wzrasta dopływ informacji przez środki masowe do systemu społecznego, warstwy ludności o wyższym społeczno-ekonomicznym statusie dążą do przyswojenia tej informacji w szybszym tempie aniżeli warstwy i niższym statusie, tak że różnica w stosunku poinformowania między tymi warstwami zmierza raczej ku zwiększeniu niż ku zmniejszeniu”<sup>60</sup>. Hipotezę tę uzupełnia hipoteza „porządku dziennego”<sup>61</sup>, stwierdzająca, że środki masowe mają przede wszystkim wpływ nie tyle na to, co ludzie myślą, lecz raczej na to, o czym myślą. W ten sposób „różnice wiedzy” podlegają utrwalaniu. Dodać można także wyniki polskich badań nad oddziaływaniem środków masowego komunikowania uwzględniające społeczną akceptację propagowanych modeli normatywnych, regulujących różne sfery życia rodzinnego<sup>62</sup>. Ogólny wniosek, jaki można by z tych badań wyprowadzić, wskazywałby, że próba tworzenia rzeczywistości społecznej opartej na odmiennych podstawach kulturowych i zintegrowanej wokół nowych wartości, nie w pełnym wymiarze przyniosła spodziewane efekty. Jednocześnie jednak można ukazać oddziaływanie innych środków masowego komunikowania, które z większym powodzeniem, aczkolwiek w mniejszym zakresie społecznym, wpływają integrująco na rzeczywistość społeczną poprzez modelowanie form życia rodzinnego<sup>63</sup>. Także liczne badania nad uczestnictwem w kulturze masowej wskazują na różnoraki zakres preferencji i gustów odbiorców, korelujący z cechami ich usytuowania społecznego i na wypływającą stąd niejednorodność doświadczeń i przeżyć kultu-

<sup>60</sup> P. Tichenor, J. Donohue, O. Olien: *Mass Media Flow and Differential Growth of Knowledge*. „Public Opinion Quarterly” 1970, z. 3—4.

<sup>61</sup> B. Cohen: *The Press, the Public and Foreign Policy*. Princeton University Press. 1963.

<sup>62</sup> Dla przykładu można wymienić badania nad modelem rodziny, propagowanym na łamach pisma „Przyjaciółka”, prowadzone w końcu lat pięćdziesiątych przez A. Kłoskowską (*Modele społeczne i kultura masowa*. „Przegląd Socjologiczny”, t. 13/2) i w latach sześćdziesiątych przez F. Adamskiego (*Modele małżeństwa i rodziny a kultura masowa*. Warszawa 1970).

<sup>63</sup> W. Świątkiewicz: *Oddziaływanie wychowawcze prasy rodzinnej*. (Na przykładzie miesięcznika „Twoje Dziecko”). „Problemy rodziny” 1979, nr 4.

ralnych<sup>64</sup>. Intencją powyższych uwag nie jest zanegowanie twierdzenia, iż kultura masowa poprzez swoje socjalizacyjne funkcje nie wpływa na tworzenie ładu kulturowego. Trzeba jednakowoż uznać, że znaczenie kultury masowej w tym względzie jest ograniczone i uzależnione od wielu innych uwarunkowań społecznych. Jako zasadniczy czynnik społeczny wzmacniający integracyjną funkcję kultury masowej uznałbym taki układ struktur społecznych, politycznych i kulturowych, które eliminowałyby zaangażowanie kultury masowej w rozmaite formy „komunikowania zniekształconego”. Skuteczność działania treści masowej komunikacji opiera się bowiem na uprzednim istnieniu takich form społecznych, które zespalają społeczeństwo i mobilizują je do ciągłej, uzgodnionej akcji<sup>65</sup>.

Ład społeczny ujmowany z perspektywy interakcji działających jednostek jest — obok oddziaływania makrostrukturalnych czynników stabilizujących incydentalność definicji sytuacji i tworzących ogólnie obowiązujące systemy znaczące, normy i wzory zachowań — rezultatem typologizacji ról, motywów, intencji i oczekiwań. Typologizacja zakłada w sobie dążenie do wyeliminowania niestabilności ingerencji czynnika indywidualnego. Jak pisze A. Schutz: „to co doświadczane w rzeczywistym spostrzeżeniu obiektu jest aperceptywnie przenoszone na każdy podobny obiekt, gdy ujmujemy go jako typowy”<sup>66</sup>. „Tendencje klasyfikacyjne wynikają z potrzeby porządku. Świat, w którym się poruszamy, nie może być chaotyczny, staramy się narzucić mu własny porządek, który nie jest jednak tylko własny, ale też jest porządkiem otoczenia”<sup>67</sup>. Porządek społeczny istnieje dzięki temu, że człowiek nadaje sens swoim i cudzym czynnościom. Dokonuje się to przede wszystkim poprzez nazwanie sytuacji i wykonywanych czynności oraz umiejętność językowego wytłumaczenia ich zasadności i racjonalności. Wzajemnie skierowane, subiektywnie motywowane i równocześnie w dużej mierze typowe działania zorientowane przez odpowiednio stypologizowane działania innych tworzą społeczeństwo globalne<sup>68</sup>.

<sup>64</sup> Zob. np. A. Wojciechowska: *Położenie materialne i uczestnictwo w kulturze a struktura społeczna*. Ossolineum 1977; E. Kasprów: *Wzory i modele aktywności kulturalnej w środowiskach robotniczych i inteligenckich*. Katowice 1982; W. Świątkiewicz: *Zróżnicowanie społeczne a uczestnictwo w kulturze*. Katowice 1984.

<sup>65</sup> W. Jacher: *Zagadnienie integracji systemu społecznego. Studium z zakresu teorii socjologii*. Warszawa—Wrocław 1976, s. 78.

<sup>66</sup> A. Schutz: *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*. W: *Kryzys i schizma. Antyścjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*. Wybór i wstęp E. Mokrzycki. T. 1. Warszawa 1984, s. 143.

<sup>67</sup> A. Kępiński: *Psychopatia*. Warszawa 1977, s. 8—9.

<sup>68</sup> M. Ziółkowski: *Znaczenie, interakcja...*, s. 208.

Szczególnym przypadkiem zabiegów typizujących są stereotypy. Wokół tego pojęcia, którego rola w procesach integracji kulturowej wydaje się posiadać kluczowe znaczenie, istnieje wiele nieporozumień i niejasności. M. Ziółkowski ujmuje stereotyp jako stypologizowaną, przejętą od innych wiedzę o niedostępnych nam obszarach rzeczywistości<sup>69</sup>, co nie przesądza jej prawdziwości ani zabarwienia emocjonalnego. Uporządkowanie problematyki przynosi praca A. Schaffa<sup>70</sup>. Po krytycznym przedstawieniu wielu stanowisk i teorii stereotypu autor formułuje osiem twierdzeń o stereotypie, który uznaje za sąd wartościujący, dodatni lub ujemny, połączony z przekonaniem: 1. Przedmiotem stereotypu są grupy, wtórnie: stosunki między nimi zachodzące. 2. Jest z genezy społeczny, przekazywany przez socjalizację i wychowanie, zwłaszcza w rodzinie oraz przez oddziaływanie opinii publicznej. 3. Jest zawsze związany z określonym ładunkiem emocjonalnym. 4. Jest bądź całkowicie sprzeczny z faktami, bądź częściowo, zawsze jednak stwarzający pozory całkowitej prawdziwości treści. 5. Jest długotrwały i oporny na zmiany, co uwarunkowane jest jego niezależnością od doświadczenia i zabarwieniem emocjonalnym. 6. Jego funkcja społeczna polega na obronie akceptowanych wartości i w tym sensie jest czynnikiem integrującym społeczność. 7. Jest związany ze słowem, nazwą (lub wyrażeniem), które stanowi impuls aktywizujący w określonej sytuacji treści stereotypu. 8. Nazwa, z którą wiąże się stereotyp, najczęściej służy jako nazwa odpowiedniego pojęcia, co prowadzi do mistyfikacji stereotypu. 8. Nazwa, z którą wiąże się stereotyp, najczęściej służy jako nazwa odpowiedniego pojęcia, co prowadzi do mistyfikacji stereotypu. Stereotyp uznaje autor za swoistą strukturę poznawczą, co wyraża się w jedności czynnika poznawczego i emocjonalnego oraz powiązanego z nim aspektu pragmatycznego. Stereotypy nie będąc jednoznaczne z postawami, „odgrywają ważną rolę w ich strukturze jako baza przekonaniowa warunkująca gotowość działania”<sup>71</sup>. Stereotypy są ważnym elementem ludzkiej świadomości. Myślimy o rzeczywistości społecznej i porozumiewamy się z innymi członkami społeczeństwa najczęściej za pomocą tych skrótowych, niepełnych, emocjonalnie nasyconych i jednostronnych uogólnień.

A. Schaff wyróżnia cztery pragmatyczne funkcje stereotypu: polityczna, ideologiczna oraz integracyjna i obronna. Funkcje: ideologicz-

<sup>69</sup> Tamże, s. 189.

<sup>70</sup> A. Schaff: *Stereotypy a działanie ludzkie*. Warszawa 1981.

<sup>71</sup> Tamże, s. 122.



na i polityczna są ściślej związane z mechanizmami sprawowania władzy. Stereotypy są instrumentem w arsenale walk politycznych, a myślenie ideologiczne jest pomocne w powstawaniu i utrwalaniu stereotypów w myśleniu. Funkcja integracyjna realizuje się spontanicznie i jest bezpośrednim efektem socjalizacji pierwotnej, a wzmacniana jest przez świadome lub nieświadome dążenie do zintegrowania się ze społeczeństwem lub jakąś jego grupą, co daje jednostce zaspokojenie potrzeby afiliacji społecznej i poparcia. Wraz z wrastaniem w społeczeństwo i jego kulturę człowiek internalizuje normy i wartości, wzory zachowań, także opinie i oceny. Leżą one u podstaw krystalizowania się zasady odrębności jako czynnika konstytuującego zbiorowość społeczną, co z kolei wyznacza świadomość „my”, wobec której istnieją „obcy”, „oni”. W obrębie zbiorowości swoich umacniają się: więź, integracja, spójność i solidarność zogniskowane wokół wspólnoty wartości, norm i wypływających z nich wzorów zachowań. Złożone i różnorodne systemy sankcji upowszechniają konformizm zachowań, a „strach” przed „wstydem” wywołanym odmiennością, innością wzmacnia przekonanie o oczywistości i naturalności grupowej normalności oraz poczucie bezpieczeństwa, wynikające ze wspólnego zaspokojenia potrzeby afiliacji społecznej. Jedną z tez J. Łotmana rozważających semiotykę pojęcia „wstyd” i „strach” głosi, że wyodrębnienie w społeczności grupy zorganizowanej przez „wstyd” i „strach” pokrywa się z podziałem na „my” i „oni”. „Charakter ograniczeń nakładanych na nas i na nich jest w tym świetle zasadniczo różny. „My” kulturowe — to społeczność, wewnątrz której działają normy wstydu i honoru. Strach i przymus określają nasz stosunek do innych<sup>72</sup>. Stereotyp „swoich” zawiera elementy dodatnie, jest — nawiązując do definicji A. Schaffa — sądem wartościującym dodatnim i pozytywnym przekonaniem o cechach posiadanych przez zbiorowość identyfikacji. Przekazywany i utrwalany w procesach socjalizacji kształtuje rutynowe interpretacje zdarzeń, a w konsekwencji także działania. *Panta rei* codziennego doświadczenia przekształcona zostaje w ten sposób w spójny porządek<sup>73</sup>.

Jednym z następstw takiej sytuacji jest wzrost poczucia bliskości społecznej i eliminacja sytuacji izolacji osób w grupie. W terminologii stosowanej w pracy W. Jachera mówi się wówczas o integracji komunikatywnej, której wzrost i zasięg posiada „ważne znaczenie dla integracji między normami, jak i dla integracji wśród zachowań i norm”,

<sup>72</sup> J. Łotman: *O semiotyce pojęcia „wstyd” i „strach” w mechanizmach kultury*. W: *Semiotyka kultury*. Wybór i oprac. E. Janus, M.R. Mayenowa. Warszawa 1979.

<sup>73</sup> Z. Boksański: *Koncepcja „innego” w dezyderatach klientów biura matrymonialnego*. „*Studia Socjologiczne*” 1980, nr 1.

bowiem „im gęstsza sieć komunikacji międzyosobowych, tym rzadziej spotykamy osoby izolowane”, a „wyobcowanie społeczne powstaje między innymi na skutek niskiego stopnia komunikacji z innymi członkami grupy”. Stąd, wnioskuje dalej autor, „[...] wskutek istnienia barier komunikacyjnych wzmacniają się stosunki antagonistyczne”<sup>74</sup>.

Trzeba jeszcze zauważyć, że myślenie stereotypowe może obejmować różne sfery życia społecznego. Może być bardziej lub mniej wszechobecne w myśleniu, a także w działaniu grupowym. Od całkowitej mistyfikacji wyrażającej się w grupowym szowinizmie, ku takim postaciom stereotypizacji, które można uznać za nieodłączny element życia społecznego, wynikający z zakresu możliwości poznawczych człowieka i struktury jego umysłu. Nie trzeba jednakże zakładać, że myślenie stereotypowe jest formą wiedzy o niedostępnych nam obszarach rzeczywistości. Silne akcenty emocjonalne wywołują bowiem swoistą impregnację umysłu, utrudniając racjonalne procesy poznawcze nawet w odniesieniu do rzeczywistości będącej przedmiotem bezpośredniego doświadczenia. Na tym polega pragmatyczna funkcja obronna, będąca uzupełnieniem integracyjnej funkcji stereotypu. „Wiedza przyswojona intelektualnie zostaje wygaszona emocjonalnie i wymazana ze świadomości, gdyż jest niewygodna. Na tym gruncie powstaje zjawisko swoistego dogmatyzmu i zamkniętego umysłu głuchego na wszelkie argumenty. Myślenie zamknięte jest dobrym podłożem dla kształtowania się stereotypów, ale i stereotypy są dobrym środkiem utrzymania myślenia zamkniętego”<sup>75</sup>.

Ujmując problem w kategoriach makrospołecznych, F. Znaniecki podkreśla znaczenie „obcych” dla dezintegracji systemów kulturowych, co ma miejsce zwłaszcza wtedy, gdy obcy zaczynają czynnie uczestniczyć w życiu zbiorowości. Sądzi się bowiem, że ich kulturowa odrębność działa dezorganizująco. W takiej sytuacji „od zbiorowego tłumienia rozkładowych wpływów cudzoziemców oczekuje się odbudowania pierwotnego ładu”<sup>76</sup>. Represje wobec wpływów obcych stają się bardziej etnocentryczne i oparte na myśleniu stereotypowym. Znajduje ono także legitymizację w uniwersum symbolicznym danej kultury, usprawiedliwiającym podział na „dobrych swoich” i „złych obcych”.

W innych wymiarach obecność myślenia stereotypowego w świadomości życia codziennego uwidacznia się również w wynikach badań empirycznych, prowadzonych pod kierunkiem S. Nowaka. Autor akcentuje występowanie stereotypu „obcego” jako kategorii strukturyzującej społeczeństwo, wskazując przy tym na złożoność treści pojęcia „oni”.

<sup>74</sup> W. Jacher: *Zagadnienie integracji...*, s. 75—76.

<sup>75</sup> A. Schaff: *Stereotypy...*, s. 129.

<sup>76</sup> F. Znaniecki: *Nauki o kulturze*. Warszawa 1971, s. 609—610.

Wyraża ono emocjonalny dystans lub niechęć między „światem ludzi” a „światem instytucji”. Swoistość tego konfliktu polega na tym, że przebiega on w poprzek ludzkiej osobowości. Ludzie bowiem „należą do świata instytucji i postrzegani są jako »oni«, a równocześnie, kiedy wychodzą ze swych ról zawodowych, przechodzą do świata ludzi, mają świadomość swej własnej niechęci do innych instytucji, których niedbalstwo i niesprawność im z kolei zatruwa życie”<sup>77</sup>. Podział na „my” i „oni” uwidacznia się także w sferze wartościowań moralnych, sankcjonujących rozdział między publicznym a prywatnym wymiarem życia społecznego. Do kręgu „swoich” ma zastosowanie reguła „wyższej konieczności”, usprawiedliwiająca rozbieżności między zachowaniami rytualnymi i działaniami pozornymi, ujawniającymi się w sferze publicznej a poglądami ujawnianymi w życiu prywatnym. Działania „obcych” nie znajdują w niej usprawiedliwienia. Pojęcie „oni” używane jest również na oznaczenie innych kategorii strukturalnych, przy czym — jak sugeruje autor — występuje częściej niż pojęcie „my”, stosowane do ludzi o podobnych warunkach życia. Jako przykład stereotypizacji świadomości życia codziennego można uznać wysuniętą przez S. Nowaka tezę o istnieniu obszaru próżni socjologicznej, wypełnionej światem instytucji „obcych”, istniejącym między wielką a małą wspólnotą „swoich”; między narodem, jako wspólnotą moralną, a rodziną i grupą przyjacielską.

Stereotyp „my” i „oni” pełni więc rolę semiotycznego czynnika integracji kulturowej. Jego istnienie i treści warunkowane są czynnikami historycznymi i makrospołecznymi decydującymi o kształcie polskiego społeczeństwa. „Jest to model społeczeństwa, w którym po zburzeniu starych ośrodków krystalizacji wartości nie zadziałały nowe dostatecznie efektywne czynniki krystalizacji wartości. Przyczyną tego może być brak więzi na szerszą skalę, niż skala grup pierwotnych opartych na bezpośrednich interakcjach i brak instytucjonalnej artykulacji interesów i dążeń różnych grup społecznych. Istnieje też nieufność między światem ludzi a światem instytucji”<sup>78</sup>.

Rozpatrywanie integracji kulturowej w płaszczyźnie semiotycznej ukazuje wielorakość jej społecznych uwarunkowań. Wyznaczają one zasady tworzenia znaczeń i ustalają warunki ich intersubiektywności, które stanowią podstawę porozumienia między członkami społeczeństwa. Integracja będzie miała miejsce wówczas, gdy ogółowi członków społeczeństwa „dostępne będą zasadnicze reguły wypowiedzania się — w różnych jego porządkach (jak język, kody artystyczne) — oraz pewien

<sup>77</sup> S. Nowak: *System wartości społeczeństwa polskiego*. „Studia Socjologiczne” 1979, nr 4.

<sup>78</sup> S. Nowak: *System wartości...*

zasób wiadomości potrzebnych do wymiany idei”<sup>79</sup>. Przeobrażenia struktur społecznych, będące rezultatem ogólnych przeobrażeń cywilizacyjnych i kulturowych, zadecydowały o pluralistycznym obliczu uniwersum symbolicznego współczesnego wysoko rozwiniętego społeczeństwa. Nie udają się próby tworzenia, opartego na wyrafinowanych zabiegach pansemiotycznych, monopolu symbolicznego. Pluralistyczny świat systemów znaczących oraz społeczne mechanizmy deformujące komunikowanie stanowią zagrożenie dla integracji kulturowej społeczeństwa. Jej utrzymanie — będące warunkiem zachowania tożsamości kulturowej — stanowi rezultat stopnia efektywności socjalizacji pierwotnej i zakresu, w jakim socjalizacja zogniskowana jest wtórnie wokół ideału demokratyzacji kultury i stosunków społecznych i podporządkowana jest idei upowszechniania kultury rozumianego nie tylko jako usuwanie barier, ale również jako stymulowanie uczestnictwa w kulturze, a poprzez podnoszenie poziomu „kompetencji do odbioru” także jako wprowadzanie w „arkana kultury”<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup> M. Czerwiński: *Wspólnota komunikowania...*, s. 3.

<sup>80</sup> Tamże, s. 54.

## **IV. Integracja kulturowa w płaszczyźnie wzorów zachowań kulturalnych**

### **1. Problematyka wzorów zachowań kulturowych**

Przedstawione w poprzednich rozdziałach analizy można traktować w perspektywie normatywno-modelowych aspektów integracji kulturowej. Wyznaczają one charakter wzorów zachowań, stanowiąc o ich kulturowo określonej oczywistości i modelując ich przebieg. Jednocześnie również zachowania społeczno-kulturowe są czynnikami aktualizującymi treść systemów symbolicznych i aksjologicznych, wpływając na ich dookreślenie, a także, co trzeba podkreślić, modyfikując ich wewnętrzną strukturę. Dialektyka tych związków stanowi o dynamice społeczeństwa i jego kultury; o kierunku rozwoju i zakresie aprobowanych zmian. Jeśli na podstawie ustaleń dokonanych w poprzednich rozdziałach można wysunąć wniosek, że jednym z warunków integracji kulturowej jest uniwersalność znaczeń i społeczna aprobatą wartości, to trzeba wskazać, że jest to równocześnie stwierdzenie o charakterze normatywnym, ustalające, że o ile te warunki będą spełnione, o tyle w społeczności dokonywać się będą procesy integracji kulturowej. Spełnienie tych warunków dokonuje się poprzez uwzorowane zachowania. Czynności ludzkie są dynamicznymi systemami wartości i łączą się z aksjonormatywnie zorganizowane systemy — pisał F. Znaniecki<sup>1</sup>. Aksjonormatywne uporządkowanie czynności ma miejsce wówczas, gdy zgadzają się one z określonymi wzorcami kulturowymi i gdy podmiot działający, wybierając przedmioty swej czynności, „wartościuje je zgodnie z określonym wzorem i, przewidując swe dalsze działania, rozważa je pod kątem określonej normy”<sup>2</sup>. W tym sensie systemy aksjonormatywne i symboliczne

<sup>1</sup> F. Znaniecki: *Nauki o kulturze*, Warszawa 1971, s. 670, 665.

<sup>2</sup> Tamże, s. 507—508.

uznać można zarówno jako czynniki motywujące i inspirujące działania, jak też i jako cele, ku którym ludzkie działania są skierowane.

Z punktu widzenia integracji systemu społeczno-kulturowego istotny jest zakres adekwatności wzorów zachowań względem funkcjonujących i aprobowanych modeli kulturowych, wyrażanej „zasadą zgodności”. „Jednostki, które uznają pewne wzorce wartości i normy postępowania za mające zastosowanie do ich własnych czynności, w sytuacjach obejmujących dane wartości starają się działać tak, jak wymagają tego normy. Nazwiemy to zasadą zgodności”<sup>3</sup>.

W literaturze istnieje wiele różnych sposobów definiowania używanych przeze mnie terminów. Pojęcie wzoru stosowała w swej pracy, czyniąc go centralną kategorią analizy, R. Benedict. Różnie definiują go R. Linton, R. Merton, A. Kardiner. Wymienione terminy znalazły także zastosowanie w socjologicznych badaniach rodziny. W polskiej literaturze socjologicznej z tego zakresu bliższe ich określenie przedstawiła A. Kłoskowska<sup>4</sup>. Zgodnie z tym stanowiskiem model, czasem nazywany modelem normatywnym lub wzorcem, odnosi się do norm i wyobrażeń na temat właściwego zachowania, konstruowanych przez uczestników życia zbiorowego. Zadaniem tak rozumianego modelu jest wywołanie określonego rodzaju postępowania i dostarczenie kryteriów wartościowania i oceny ludzkich zachowań<sup>5</sup>. Wzór natomiast odnosi się do społeczno-kulturowych prawidłowości zachowania się. Wzory kulturowe, których internalizacja świadczy o efektywności zabiegów wychowawczych i socjalizacyjnych, tworzą „oczywistość” i „normalność” rzeczywistości codziennego świata. Stanowią naturalny element ładu życia społecznego, którego niektóre mechanizmy i przejawy wymykają się werbalizacji i racjonalizacji potocznej świadomości<sup>6</sup>. R. Benedict podkreśla, że przyjęcie perspektywy kulturowej w analizach ludzkich zachowań nie oznacza zaprzeczeniu roli czynników biologicznych. Tym niemniej jednak ludzkie zachowania przyjmują takie formy, jakie narzucają im wartości kultury „i to w tak skrajnym stopniu, o jakim obserwator, przesiąknięty na wskroś kulturą, której częstkę stanowi, nie może mieć żadnego pojęcia”<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Tamże, s. 509.

<sup>4</sup> A. Kłoskowska: *Modele społeczne i kultura masowa*. „Przegląd Socjologiczny”, t. 12/2.

<sup>5</sup> F. Adamski: *Model rodziny w świadomości młodzieży współczesnej*. „Kultura i Społeczeństwo” 1968, nr 1.

<sup>6</sup> Zob. kategorie wzorów ukrytych; R. Merton: *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Warszawa 1982; także A. Kłoskowska: *Kultura masowa*. Warszawa 1964, s. 29 i n.

<sup>7</sup> R. Benedict: *Wzory kultury*. Warszawa 1966, s. 325.

We wzorach kulturowych są *implicite* zawarte wartości<sup>8</sup>, które oddziałują na zachowania ludzkie poprzez fakt, iż podlegają wpisaniu w osobowość jednostki w toku procesów socjalizacyjnych (współdziałania)<sup>9</sup>. „Wzór kulturowy określa sposób zachowania uznany za normalny w danej sytuacji [...] określa zakres zachowań dopuszczalnych i skutecznych w tej sytuacji. Wzory są więc czynnikiem ujednolicającym postępowanie ludzi, ułatwiającym porozumienie i zrozumienie cudzych zachowań oraz skuteczność wzajemnych oddziaływań. Ustalone wzory kulturowe zachowań stanowią o regularności życia społecznego i jego porządku, umożliwiają i ułatwiają wzajemne przystosowanie”<sup>10</sup>. Nawiązujący do G. Schutza M. Ziółkowski wskazuje na mechanizm porządku społecznego, który „opiera się w dużej mierze na tym, że ludzie wzajemnie przypisują sobie stypologizowane role, motywy, intencje i oczekiwania oraz oczekują jednocześnie, że to samo przypisują im ich partnerzy”<sup>11</sup>. Podobieństwo dążeń i zachowań jednostek, podobieństwo stosowanych kryteriów ocen będące pochodną uznawanych wartości są wynikiem konformizmu i wskaźnikiem spójności grupowej. Potwierdzane bądź modyfikowane jest ono w toku dynamicznego dopasowywania zachowań i uzgadniania znaczeń. Integracja w płaszczyźnie wzorów zachowań odnosi się do sytuacji zachowań uregulowanych, ustrukturyzowanych i uporządkowanych, głęboko z sobą powiązanych i znaczących nie tylko dla samych aktorów, ale i dla obserwatorów tych zachowań<sup>12</sup>.

W najogólniejszej perspektywie wzory kulturowe stanowią o kryterium wyróżnienia zachowań ludzkich, które są wyuczone i przyswojone w toku interakcji i podlegają uwzorowaniu i włączeniu w obręb systemu kultury. Zakreślony we wstępnych fragmentach tej pracy obszar jej zainteresowań jest węższy. Stąd też nie ogół zachowań kulturowych będzie przedmiotem dalszych analiz, ale tę z nich, które w myśl przyjętej teorii kultury odnoszą się do klasy zjawisk zwanych kulturą symboliczną. Zachowania kulturowe mieszczące się w tej kategorii kultury można by nazwać zachowaniami kulturalnymi, przez co byłaby podkreślona ich specyfika, ściśle uwikłana w systemy aksjonormatywne funkcjonujące w społeczeństwie. W istocie takimi one są, gdy

---

<sup>8</sup> A. Kłoskowska: *Kulturowe uwarunkowania postaw*. W: *Teorie postaw*. Red. S. Nowak, Warszawa 1973, s. 280.

<sup>9</sup> B. Misztal: *Zagadnienie społecznego uczestnictwa i współdziałania*. Ossolineum 1977, s. 147.

<sup>10</sup> J. Szczepański: *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1972, s. 100—102.

<sup>11</sup> M. Ziółkowski: *Znaczenie, interakcja, rozumienie*, Warszawa 1981, s. 188.

<sup>12</sup> J. Fichter: *Grundbegriffe der Soziologie*, Wien—New York 1980, s. 240.

odwołać się do systemów ocen funkcjonujących w świadomości potocznej często odnotowywanych w socjologicznych badaniach nad uwarunkowaniami życia kulturalnego czy uczestnictwa w kulturze. Wyniki pochodzące z tych badań będą również zasadniczą podstawą dla rozważań prowadzonych w tym rozdziale. Należy oczywiście przyjąć, że faktycznie realizowane wzory zachowań kulturalnych są immanentnie powiązane z systemami wartości i znaków, a ich wyodrębnienie ma charakter czysto analityczny. „Wartości realizują się dopiero w kształcie wzoru, bez znajomości tego wzoru obracamy się w sferze abstrakcji”<sup>13</sup>.

Człowiek w swoich zachowaniach kulturalnych motywowany jest uznawanymi lub odczuwanymi wartościami, będącymi dla niego również wzorcami postępowania, a ich rzeczywisty przebieg modyfikowany jest posiadanym poziomem sprawności komunikatywnych oraz stopniem prawomocności kulturowej elementów kultury składających się na jego otoczenie kulturowe<sup>14</sup>. W praktyce socjologicznych badań empirycznych zwykle jednak wyróżnione tu aspekty integracji kulturowej traktowane są rozdzielnie. Badania są więc skoncentrowane raczej na wybranym aspekcie zjawisk aniżeli na ich całościowym ujęciu. Jedną z niewątpliwych przyczyn takiej sytuacji jest brak precyzyjnej i przekonującej zarazem socjologicznej metodologii badań integralnych nad życiem kulturalnym człowieka.

## 2. Wzory uczestnictwa w kulturze a zagadnienie integracji kulturowej

Uczestnictwo w kulturze stanowi we współczesnych industrialnych i postindustrialnych społeczeństwach ważną sferę aktywności człowieka. Stwierdza się powszechnie jego częściowe przynajmniej powiązanie z cechami położenia społecznego. H. Wilensky wysuwał tezę, że charakter tych relacji związany jest z etapem rozwoju społeczeństwa. Od ścisłych zależności łączących strukturę społeczną i kulturę poprzez autonomizowanie się obydwu tych sfer w społeczeństwach o wyższym standardzie ekonomicznym, aż po osiągnięcie nowej pełnej symbiozy przejawiającej się w wyeliminowaniu ostrych różnic społecznych i ukonstytuowaniu się nowych zasad organizacji kultury w społeczeństwach postindustrialnych<sup>15</sup>. Podobny charakter zależności między wzorami zachowań

<sup>13</sup> K. Żygulski: *Wartości i wzory kultury. Rozważania socjologa*. Warszawa 1975, s. 136.

<sup>14</sup> Z. Boksański: *Młodzi robotnicy a awans kulturalny*. Warszawa 1976.

<sup>15</sup> H. Wilensky: *Mass Society and Mass Culture: Interdependence or Dependence*. „American Sociological Review” 1964. No. 2.



kulturalnych a poziomem cywilizacyjnego rozwoju społeczeństwa stwierdza A. Pawełczyńska. Swoje uwagi odnosi wprawdzie do społeczności typu miasto — wieś, tym niemniej, jeśli potraktować je jako typy idealne oznaczające także punkty graniczne na linii rozwoju społeczeństw, to uwagom tym można przypisać również szerszy zakres. Autorka pisze: „Na niższym poziomie techniczno-cywilizacyjnym (wieś) mamy do czynienia z koherentnymi procesami rozwojowymi, w których poziom techniczny i ekonomiczny decyduje w sposób jednoznaczny o względnie jednolitym przebiegu procesów kulturowych. Natomiast w mieście, w zbiorowości znacznie bardziej zróżnicowanej [...] tylko niektóre zjawiska z zakresu bazy mają wpływ na procesy kulturowe, a niektóre zjawiska kultury mogą się kształtować względnie autonomicznie”<sup>16</sup>.

## 2.1. Uczestnictwo w różnych poziomach kultury a integracja kulturowa

W teoriach socjologicznych rozwijanych w latach siedemdziesiątych przez socjologów zachodnich wysuwa się niekiedy tezę, że zachowania kulturalne, ich wewnętrzną strukturę i specyfikę można traktować analogicznie do posiadania kapitału ekonomicznego. Kapitał kulturowy — twierdzą P. DiMaggio i M. Useem — ułatwia osiągnięcie statusu społecznego, który jest w inny sposób nieosiągalny. Między tymi trzema rodzajami kapitału mogą zachodzić stosunki transformacji. Sformułowana zasada transformacji kapitałów ma zastosowanie — jak można sądzić — do kategorii strukturalnych nie rozdzielonych dystansami skrajnymi. Wyprowadzona jest ona z zaobserwowanego faktu, że określony poziom zachowań kulturalnych jest czynnikiem integracji kulturowej wewnątrz kategorii strukturalnej, dla której jest on specyficzny. Powoływani tu autorzy stawiają tezę, że uczestnictwo w kulturze wyższej tworzy solidarność społeczną wśród tych, którzy podzielają te same wzory zachowań kulturalnych. (*Participation in high arts activities builds social solidarity among those who participate*). Specyficzna forma zachowań kulturalnych traktowana jest również jako wskaźnik identyfikacji społecznej zarówno przez tych, którzy takie zachowania reprezentują i których obejmuje grupowa solidarność, jak i przez osoby należące do grup o odmiennych statusach społecznych. Częsta aktywność kulturalna przejawiana przez członków wyższych warstw klasy średniej w sferze kultury wyższego poziomu może być ujmowana jako próba utrzymania wysokiego prestiżu społecznego, który nie znajduje skąd-

<sup>16</sup> A. Pawełczyńska: *Dysproporcja uczestnictwa w kulturze i kierunki przemian*. [Maszynopis w bibliotece WNS UW].

inąd oparcia w odpowiednio wysokiej pozycji ekonomicznej<sup>17</sup>. Członkowie wyższej warstwy klasy średniej, nie posiadający bogactwa i pozycji będących podstawą wpływów społecznych, mogą symbolicznie identyfikować się z bogatymi i posiadającymi władzę poprzez uczestnictwo w rytualnych formach zachowań kulturalnych, które są specyficzne dla klas wyższych. Kapitał kulturowy pozwala na osiągnięcie statusu społecznego, który jest w inny sposób nieosiągalny. Chodzenie do teatru służy podtrzymywaniu statusu społecznego przez fakt, iż uczestnikami przedstawień teatralnych są ludzie o podobnym statusie: „*one never sits next to an unwashed laborer or hears poor grammar [...]*”<sup>18</sup>. Inny autor amerykański E. Norton stwierdza na podstawie swoich badań: „uczestnictwo w piątkowych wieczornych koncertach bostońskiej orkiestry symfonicznej można traktować jako obligatoryjne dla społecznej elity Bostonu”<sup>19</sup>. Manifestowanie wyrafinowanych gustów kulturalnych przez ludzi bogatych i posiadających władzę służy legitymizacji ich przewagi nad innymi i potwierdzeniu wartości i znaczenia, na jakie zasługują elity składające się z ludzi, którzy posiadają władzę i bogactwo<sup>20</sup>. Burżuazja uczestniczy w kulturze wyższej, aby podkreślić granice swej społecznej odrębności<sup>21</sup>.

Integrująca funkcja opisanych wyżej zachowań kulturalnych realizuje się poprzez ich rytualny charakter. Jeśli rytuał scharakteryzować jako zjawisko, którego funkcją jest tworzenie przywiązania i szacunku dla grupy uczestnictwa oraz podsycanie izolacji i dystansu wobec innych grup<sup>22</sup>, to jest ewidentne — twierdzą DiMaggio i Useem — że opisane formy aktywności kulturalnej te funkcje realizują. Uczestnictwo w kulturze wyższej reprezentowane przez klasy wyższe przybiera taką właśnie postać rytuału, który jest wyróżnikiem społecznym grupy ów rytuał akceptującej, i który wzmacnia równocześnie jej ideologiczną jedność. Zewnętrznym wyrazem integracji kulturowej jest tu kolektywna raczej aniżeli indywidualna forma uczestnictwa w kulturze. Trzeba dodać, że aby tak scharakteryzowane rytualne zachowania kulturalne klas wyższych mogły pełnić funkcje integracji kulturowej, muszą

<sup>17</sup> P. DiMaggio, M. Useem: *Social Class and Arts Consumption. The Origins and Consequences of Class Differences in Exposure to the Arts in America*. „Theory and Society” 1978, No 5.

<sup>18</sup> J. Conrad: *Profile of the Playgoer*. Memphis — Teen. 1969, s. 18.

<sup>19</sup> E. Norton: *The Theatre in Boston*. „Public Lecture at the Boston Public Library” 1977, nr 7.

<sup>20</sup> A. Gouldner: *Enter Plato*. New York 1965, s. 214.

<sup>21</sup> E. Gablot: *Cultural Education as a Middle-class Enclave*. W: E. and T. Burns: *Sociology of Literature and Drama*. Baltimore 1973, s. 441.

<sup>22</sup> B. Bernstein: *Class, Codes and Control*. Vol. 3.: *Towards a Theory of Educational Transmissions*. Boston 1975, s. 54.

posiadać legitymizację w płaszczyźnie dominującego w społeczeństwie symbolicznego uniwersum. Mechanizm takiej legitymizacji opisuje P. Bourdieu w kategoriach gwałtu symbolicznego sprawowanego przez klasy wyższe, a utwierdzanego przez podporządkowany ich interesom system edukacji oraz szerzej rozumianą politykę kulturalną opartą na zasadzie „demokratyzacji kultury”, która w tym ujęciu odmawia promocji kulturze klas niższych<sup>23</sup>.

Z pewnością charakteryzowane, społeczne ramy integracji kulturowej opartej na podobieństwie zachowań kulturalnych nie wyczerpują całościowego ujęcia problemu. Wzory zachowań kulturalnych zależą także od indywidualnych preferencji i gustów i nie można ich w całości wytłumaczyć mechanizmami konformizmu społecznego, a nawet postawą oportunistyczną i pozornością działań. Tym niemniej można przypuszczać, że określony poziom uczestnictwa w kulturze wyższej, reprezentacyjnej i dominującej, jest czynnikiem integracji grupowej, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę specyfikę struktury opisywanych społeczeństw. Tę samą rolę względem niższych kategorii struktury społecznej można zresztą przypisać wzorom zachowań kulturalnych, które w myśl przyjętych instytucjonalnych kryteriów wartościowania kultury należałyby do kultury niższej, populistycznej. Ilustracją tego stwierdzenia mogą być opisy kultury środowisk robotniczych sporządzone przez R. Hoggarta<sup>24</sup>.

Zależność form i poziomu zachowań kulturalnych od cech położenia społecznego jednostek i grup stwierdza się także w polskich badaniach socjologicznych. Można na ich podstawie wyciągnąć również ostrożne wnioski co do integracyjnej funkcji tych zachowań w obrębie danych kategorii strukturalnych. „Ostrożność” ta podyktowana jest — po pierwsze — tym, że autorzy badań nie stawiali wprost pytania o funkcje integracyjne zachowań kulturalnych, a po wtóre — z innych badań nad systemami wartości<sup>25</sup> wyprowadza się sugestię o braku istniejących na szerszą skalę czynników integracji kulturowej wewnątrz poszczególnych kategorii strukturalnych. Badania empiryczne wskazują na istnienie dystansów kulturalnych tak w przekroju klasowo-warstwowym, jak i terytorialnym, ilościowym, jak i jakościowym. Wyniki badań nad systemem edukacji podkreślają dysproporcje między kształceniem politechnicznym a humanistycznym oraz rolę czynników klasowych jako kry-

<sup>23</sup> Szersze uwagi na ten temat zamieściłem w pracy pt. *Zróżnicowanie społeczne a uczestnictwo w kulturze*. Katowice 1984, s. 35—44.

<sup>24</sup> R. Hoggart: *Spojrzenie na kulturę robotniczą Anglii*, Warszawa 1976.

<sup>25</sup> S. Nowak: *System wartości społeczeństwa polskiego*. „Studia Socjologiczne” 1979, nr 4.

teriów selekcji partycypacji w tym systemie, co w konsekwencji prowadzi w pewnym stopniu do reprodukcji struktur społecznych.

Z badań nad uczestnictwem w kulturze obejmujących zachowania kulturalne w trzech układach kultury, w których obok czynników struktury społecznej i zawodowej zostały także uwzględnione kryteria poziomów uczestnictwa w podziale na: purystyczny, zhomogenizowany i elementarny oraz motywy uczestnictwa w podziale na relaksowe i ascetyczne, wyprowadzony został wniosek, że dominującą formą zachowań kulturalnych warstw wyższych stanowiło uczestnictwo poziomu zhomogenizowanego, podczas gdy warstwy niższe realizowały swoje zainteresowania kulturalne głównie na poziomie elementarnym. Zachowania kulturalne na poziomie purystycznym nie były odnotowane. Dominującym motywem uczestnictwa w kulturze był motyw relaksu, chociaż w odniesieniu do warstw wyższych odnotowano także występowanie motywacji typu ascetycznego<sup>26</sup>.

Wydaje się, że nakreślony tu ogólnie charakter zależności między przynależnością do określonych kategorii struktury społeczno-zawodowej a formami zachowań kulturalnych posiada pewne cechy trwałości, co potwierdzają inne badania socjologiczne<sup>27</sup>. Jest ona związana z historycznymi uwarunkowaniami polskiej kultury narodowej, w obrębie której szczególna rola kulturotwórcza przypisywana była inteligencji. Wiąże się to również z pewną trwałością hierarchii wartości kulturalnych, które stanowią punkt odniesienia dla oceny własnej (jednostki lub grupy) sytuacji w płaszczyźnie zachowań kulturalnych. W tej perspektywie trzeba dostrzec specyfikę „polskiej” zależności kultury i struktury społecznej, mimo nasuwających się analogii w porównaniu z wcześniej przywoływanymi badaniami socjologów zachodnich. Nie kwestionuje się na ogół, jak to wynika z badań, wzorca człowieka kulturalnego, który opisywany jest tak przez aprobatę dla określonego poziomu zachowań kulturalnych, jak i akceptowany model człowieka wykształconego. Poparcie to wyraża się nawet wówczas, gdy nie wiąże się ono z bardziej sprecyzowanymi w tym względzie osobistymi planami respondentów<sup>28</sup>. Empirycznym wyrazem aprobaty dla wzorca człowieka kulturalnego jest, jak można sądzić, zauważana w badaniach tendencja do zawyżania wskaźników ilościowych, opisujących zachowania kulturalne. Jest ona właściwa różnym kategoriom strukturalnym, chociaż nie jest wśród nich proporcjonalnie rozłożona, a ponadto dotyczy tej sfery za-

<sup>26</sup> W. Świątkiewicz: *Zróźnicowanie społeczne...*, s. 147.

<sup>27</sup> Np. A. Wojciechowska: *Położenie materialne i uczestnictwo w kulturze a struktura społeczna*, Ossolineum 1977.; E. Kasprów: *Wzory i modele aktywności kulturalnej w środowiskach robotniczych i inteligenckich*, Katowice 1982.

<sup>28</sup> S. Nowak: *System wartości...*

chowań, które składają się na aprobowany wzorzec człowieka kulturalnego. Kategorią teoretyczną opisującą i wyjaśniającą mechanizmy „zawyzania wskaźników” jest pojęcie nieadekwatności kulturalnej<sup>29</sup> na oznaczenie dysonansu poznawczego między aprobowaną normą człowieka kulturalnego a realizowanym wzorem. Uświadamiana nieadekwatność kulturalna odnosi się w gruncie rzeczy do dwóch wymiarów: ściśle kulturalnego oraz strukturalnego. Norma kulturalnego człowieka jest bowiem odnoszona do całości danej kategorii strukturalnej, dla której ma ona obowiązywać. Można by więc hipotetycznie przyjmować, że nieadekwatność kulturalna jest negatywnym wskaźnikiem integracji kulturowej w obrębie danej kategorii strukturalnej.

Uczestnictwo w kulturze, zwłaszcza w wyższym poziomie obiegu treści kulturalnych, wpisane jest w aprobowane przez wyższe warstwy społeczne normy życia kulturalnego, i w tym sensie można je uznać za czynnik integracji kulturowej. Jako typowy dla różnych badań można uznać wniosek wyprowadzony przez J. Woźniackiego, który pisał: „Badani [pracownicy umysłowi — przyp. W.Ś.] odczuwają przymus związany z pozycją społeczno-zawodową, która w ich świadomości wymaga orientowania się w życiu teatralnym, będącym niemalże synonimem życia kulturalnego. Odczuwają także potrzebę wykazania się pewnym poziomem kulturalnym wobec swojego środowiska, a szczególnie kręgu pracy”<sup>30</sup>. Wspólne chodzenie do teatru, czy szerzej, podobny poziom i zakres zainteresowań kulturalnych postrzegany jest w świadomości potocznej jako czynnik grupotwórczy i integrujący<sup>31</sup>.

Dyskusja toczona w polskiej literaturze socjologicznej wokół problemu relacji między kulturą a strukturą społeczną oraz grupotwórczymi i integrującymi funkcjami zachowań kulturalnych wypracowała, jak się wydaje, powszechnie akceptowane stanowisko w kwestii względnej autonomii zachowań kulturalnych. Odmienność poglądów dotyczy stopnia tej autonomii oraz zagadnienia ujęcia kultury w sensie dystrybutywnym lub kolektywnym w odniesieniu do danych kategorii strukturalnych. Ilustrację stanowią kontrowersje wokół kultury robotniczej i kulturotwórczej roli klasy robotniczej<sup>32</sup>. Trzeba uwzględnić fakt, że in-

<sup>29</sup> M. Stefanowska: *Poczucie „nieadekwatności kulturalnej” a trafność odpowiedzi respondentów na pytania o czytelnictwo książek*. „Studia Socjologiczne” 1977, nr 2.

<sup>30</sup> J. Woźniacki: *Kino i teatr a uczestnictwo w kulturze*. „Kultura i Społeczeństwo” 1977, nr 2.

<sup>31</sup> W. Świątkiewicz: *Wymiary ładu społeczno-kulturowego*. W: *Ład społeczny w starej dzielnicy mieszkaniowej*. Red. J. Wódz. Katowice 1986.

<sup>32</sup> Zob. „Kultura i Społeczeństwo” 1984, nr 1. — numer poświęcony kulturze robotniczej.

tegrująca funkcja zachowań kulturalnych w odniesieniu do określonej kategorii społecznej ulega przeobrażeniom historycznym, a ponadto zmienia się wraz z przemianami struktury wewnętrznej społeczności, oscylującymi między spójnością grupową a zwartością agregatową. Im bardziej dana kategoria struktury zbliża się do typu grupy społecznej, tym większe znaczenie posiada integrująca funkcja zachowań kulturalnych, które stają się wówczas czynnikiem wzmacniającym poczucie odrębności czy przynajmniej odmienności i swoistości kulturowej<sup>33</sup>.

Akceptacja tezy o względnej autonomii kultury wobec struktury społecznej, co pozwala na odniesienie jej do wzorów zachowań kulturalnych, wymaga wcześniejszego uznania przemian zasad konstytuujących strukturę społeczną i jej poszczególne kategorie, czego wyrazem jest teza W. Wesołowskiego o dekompozycji cech położenia społecznego<sup>34</sup>. Typ uczestnictwa w kulturze — pisał R. Dyoniziak — „prawdopodobnie w większym stopniu zależy od wzorów przyjętych w danym kręgu społecznym niż od kategorii wykształcenia, pochodzenia, zawodu i zarobku”<sup>35</sup>. Nie uchyla to jednak pytania o społeczną genezę owych wzorów przyjętych w danym kręgu społecznym.

A. Wojciechowska stwierdziła w swoich badaniach<sup>36</sup> utrzymywanie się wzorów inteligenckich nawyków i aspiracji, zwłaszcza wśród szeroko rozumianej kategorii pracowników umysłowych, co różniło ich pod względem zachowań kulturalnych od innych kategorii społeczno-zawodowych. Jednakże zarówno badania tej autorki, jak i wiele innych pozwoliły A. Kłoskowskiej sformułować wniosek o „znaczej rozpiętości poziomów udziału w kulturze w obrębie tych samych klas i kategorii społecznych, a w konsekwencji zazębiania się klas i łagodzenia ostrości ich kulturalnego zróżnicowania”<sup>37</sup>.

Następstwem tezy o autonomii kultury względem struktury społecznej jest uznanie, że kultura, zachowania kulturalne są czynnikiem strukturyzacji społeczeństwa. Zróżnicowanie kulturalne zaczyna wówczas odgrywać pierwszoplanową rolę w tworzeniu w ludziach poczucia nierówności oraz we wzmacnianiu barier międzyśrodowiskowych<sup>38</sup>. Inaczej to ujmując, nowe zasady tworzenia struktury społecznej opar-

<sup>33</sup> Uwagi te można odnieść do specyfiki społecznej i kulturowej środowisk robotniczych na Śląsku, ujmując ją zwłaszcza w perspektywie historycznej. Zagadnienia te poruszam w pracy pt. *Tradycja i współczesność kulturowa środowisk robotniczych na Śląsku*. „Kultura i Społeczeństwo” 1984, nr 1.

<sup>34</sup> W. Wesołowski: *Teoria, badania, praktyka*. Warszawa 1975.

<sup>35</sup> R. Dyoniziak: *Zróżnicowanie kulturowe społeczności wielkomiejskiej*. Warszawa 1969.

<sup>36</sup> A. Wojciechowska: *Położenie materialne...*

<sup>37</sup> A. Kłoskowska: *Socjologia kultury*. Warszawa 1981, s. 450.

<sup>38</sup> M. Czerwiński: *Wspólnota komunikowania*. Warszawa 1985, s. 89.

te są na kryterium integrującej funkcji zachowań kulturalnych jako specyficznego czynnika grupotwórczego. Poglądy takie odnaleźć można między innymi w pracach M. Czerwińskiego, Z. Boksańskiego i A. Tyszk. Znajdują one także uzasadnienie w obrazie różnicowania kulturalnego funkcjonującego w świadomości potocznej, składającego się głównie z takich elementów, które sugerują niezależność poziomu życia kulturalnego od miejsca zajmowanego przez grupy i warstwy w strukturze klasowej<sup>39</sup>.

Grupotwórcza i integrująca funkcja zachowań kulturalnych ograniczona jest niewątpliwie zmniejszeniem tempa procesów ruchliwości społecznej datowanego od połowy lat sześćdziesiątych<sup>40</sup>, utrzymywaniem się reprodukcyjnego względem zastanych struktur społecznych mechanizmu selekcji na wyższe szczeble systemu edukacyjnego<sup>41</sup>, jak też i przeobrażeniami w aspiracjach i orientacjach na wartości, które być może są ściślej związane z sytuacją kryzysu społecznego, i w tym sensie mają charakter przejściowy. Nie sprzyjają one upowszechnieniu się „normatywnej identyfikacji klasowej<sup>42</sup> i kulturowej, czyli awansu kulturalnego nie łączącego się z ruchliwością społeczną.

Podsumowując ten fragment analiz, można by ogólnie stwierdzić, że integracyjna funkcja określonego poziomu zachowań kulturalnych przy uwzględnieniu jej różnorodnych ograniczeń w większej mierze odnosi się nadal do poszczególnych kategorii struktury społecznej, niż do określenia charakteru relacji zachodzących między nimi. Pewnego rodzaju odstępstwem od sugerowanych tu prawidłowości byłoby uczestnictwo w kulturze masowej. Powszechność tego typu zachowań kulturalnych nie podlega kwestionowaniu, chociaż w literaturze odnotowuje się również fakty różnie motywowanego odrzucenia tych form życia kulturalnego<sup>43</sup>.

Inne ujęcie analizy integracji kulturowej w płaszczyźnie wzorów zachowań kulturalnych łączy się z tą orientacją metodologiczną w socjologii, która rezygnując z ujęć ankietowo-kwantytatywnych, dąży do pogłębionych opisów recepcji treści kultury. Teoretyczne podstawy badań nad recepcją treści kultury — w polskiej literaturze — znajdują inspiracje w teorii kultury symbolicznej A. Kłoskowskiej i zaadapt-

<sup>39</sup> W. Świątkiewicz: *Zróżnicowanie społeczne a zróżnicowanie kulturalne*. „Studia Socjologiczne” 1981. nr 1.

<sup>40</sup> K. Zagórski: *Rozwój, struktura i ruchliwość społeczna*. Warszawa 1978.

<sup>41</sup> W. Adamski, K. Zagórski: *Szanse zdobywania wykształcenia w Polsce. Polityka społeczna a determinanty strukturalne i kulturowe*. Warszawa 1979.

<sup>42</sup> D. Lockwood, J. H. Goldthorpe: *Affluence and the British Class Structure*. „Sociological Review” 1963 July.

<sup>43</sup> M. Czerwiński: *Telewizja, radio, ludzie*. Warszawa 1979.

towanej na potrzeby badań socjologicznych R. Ingardena koncepcji do-  
określania dzieła sztuki przez jego odbiorcę. Odtwarzanie — jak pisze  
A. Kłoskowska — rozumienie jest „nie jako proces przejęcia dykto-  
wanych treści, lecz jako współtworzenie podporządkowane wszakże okreś-  
lonemu przez autora nadawcę względnie utrwalonemu schematowi dzie-  
ła. Odtwarzanie oscylując wokół tego tematu może dzieło wzbogacać  
o pewne elementy, na przykład o charakterze Ingardenowskiej kon-  
kretyzacji cech przedmiotów przedstawiających, ale może też uszczup-  
lać przekaz przez niedostrzeganie części informacji, może tę informację  
modyfikować lub zniekształcać”<sup>44</sup>.

Badania recepcji treści kulturalnych jeszcze ściślej niż badania ze-  
wnętrzných form wzorów uczestnictwa w kulturze połączone są z za-  
gadnieniem hierarchizacji kultury. Są treści łatwe w odbiorze, jak lite-  
ratura popularna czy muzyka rozrywkowa, są treści trudniejsze, wy-  
magające większego zaangażowania intelektualnego i emocjonalnego, se-  
lekcjonujące krąg odbiorców, są takie, których recepcja zamyka się  
w wąskich kręgach profesjonalistów. Publiczność kultury — pisze P. Ry-  
bicki — „jest to rodzaj *continuum*, od publiczności o różnorodnych za-  
interesowaniach i zdolnościach do powierzchownej konsumpcji różnych  
treści kulturalnych, poprzez publiczność świadomie związaną z okreś-  
lonymi dziedzinami kultury, po wyselekcjonowane kręgi miłośników,  
znawców i twórców we względnie wąskich zakresach kulturowej dzia-  
łalności”<sup>45</sup>. Ze względu natomiast na kryterium twórczości i aktywno-  
ści kulturalnej autor kreśli ramy najpierw ogólnej bądź w bardzo sze-  
rokim zasięgu przejawiającej się wspólnoty, „której recepcji wierz-  
chniej warstwy różnego typu kulturowych znaczeń towarzyszy nikły po-  
tencjał kulturowej aktywności. Na tę wspólnotę nakładają się mniej-  
sze wspólnoty o bardziej ograniczonych zakresach zainteresowań, lecz  
o równocześnie bardziej pogłębionej i skoncentrowanej aktywności kul-  
turalnej. Wreszcie przychodzą wspólnoty najmniejsze, o najbardziej skry-  
stalizowanych, mieszczących w sobie element twórczy dążeniach kul-  
turalnych zazwyczaj ograniczone zresztą do jednej dziedziny lub sub-  
dyscypliny kultury”<sup>46</sup>.

Każda z wymienionych przez P. Rybickiego „wspólnot” kulturowych  
jest w istocie wyodrębniona na podstawie integrującej funkcji zacho-  
wań kulturalnych. Jej realizacja jest uzależniona zarówno od poziomu  
formalnej złożoności tekstu kulturowego, jak i rodzaju treści, których

<sup>44</sup> A. Kłoskowska: *Potoczny odbiór literatury na przykładzie utworów  
Zeromskiego*. „Pamiętnik Literacki” 1976, nr 1.

<sup>45</sup> P. Rybicki: *Struktura społecznej świata. Studia z teorii społecznej*. War-  
szawa 1979, s. 125.

<sup>46</sup> Tamże, s. 126.



jest on nośnikiem. Obydwa te czynniki wpływają na wielkość i jakość tworzących się wspólnot kulturowych. Nie będzie można mówić o wspólnocie kulturowej rozumianej jako zintegrowany na płaszczyźnie wzorów zachowań kulturalnych krąg społeczny, gdy różnice w poziomach kompetencji komunikatywnej i wiedzy o kulturze, przejawiane przez różne kategorie uczestników, będą ewokowały zakłócenia procesów recepcji, prowadząc do zniekształceń i kontaminacji<sup>47</sup>, mimo że tzw. ilościowe wskaźniki uczestnictwa w kulturze sugerowałyby jej występowanie.

## 2.2. Znaczenie styczności społecznych w procesie uczestnictwa w kulturze dla integracji kulturowej

Czynnikami kształtującymi społeczne ramy integracji kulturowej w płaszczyźnie zachowań kulturalnych są — co pośrednio wynika już także z ustaleń P. Rybickiego — styczności społeczne, zachodzące między nadawcami a odbiorcami treści kulturalnych. Rodzaje tych styczności stanowią o wyodrębnieniu tzw. układów kultury<sup>48</sup>. Trzy z nich opisują charakter styczności między nadawcami a odbiorcami kultury, a czwarty uwypukla poziom infrastruktury kulturalnej, właściwy danemu środowisku społecznemu. Czwarty układ kultury jest wyrazem „charakterystycznych dla współczesnego społeczeństwa powiązań międzylokalnych, które sprawiają, że żadna zbiorowość terytorialna nie może być tutaj ujmowana w odniesieniu do którejkolwiek ze swych funkcji w całkowitej izolacji od szerszego środowiska regionalnego i nawet krajowego”<sup>49</sup>. Tworzy on ramy integracji kulturowej w takim zakresie, w jakim zachowania kulturalne realizowane poza „własnym” środowiskiem społecznym są podstawą stosunków społecznych, których „platformą”<sup>50</sup> jest akceptowanie wspólnych wartości kulturalnych i odpowiadających im wzorów zachowań kulturalnych zbliżonych względem siebie nie tylko co do formy, ale także podobnych w sposobach recepcji treści kultury. Integrująca rola czwartego układu kultury, chociaż głównie — jak można sądzić — odnosząca się do środowisk społecznych o ubogiej infrastrukturze kulturalnej, co zwykle wiąże się ze społecznościami wiejskimi lub małomiasteczkowymi, przejawiają się także w społecznościach wielkomiejskich. Przytoczoną wcześniej wypowiedź, zaczerp-

<sup>47</sup> A. Kłoskowska, A. Rokuszevska-Pawełek: *Mity literackie w świadomości potocznej*. „Kultura i Społeczeństwo” 1977, nr 1.

<sup>48</sup> A. Kłoskowska: *Społeczne ramy kultury*. Warszawa 1972.

<sup>49</sup> Tamże, s. 198—199.

<sup>50</sup> J. Szczepański: *Elementarne pojęcia socjologii...*

niętą z badań przeprowadzonych w 1984 roku w jednej z dzielnic mieszkaniowych wielkiego miasta przemysłowego, składającego się na konurbację górnośląską, którą można uznać za typowy przejaw przynajmniej dla tego środowiska, potocznego sposobu myślenia o zróżnicowaniu kulturalnym i o kryteriach integracji kulturowej uwypukla właśnie znaczenie czwartego układu kultury. „Ludzie, którzy jeżdżą do teatru do Katowic, będą się trzymali razem” — to znaczy łączyć ich będą uznawane wartości kulturalne i podobne zachowania kulturalne, co być może stanowi również podstawę integracji społecznej w szerszym wymiarze obejmującym różne sfery życia towarzyskiego, rodzinnego itp. Wspólne przeżywanie wartości, połączone ze wspólnym przekraczaniem granic własnego środowiska społecznego, daje szansę nie tylko na indywidualne wzbogacenie osobowości, ale również na wytworzenie się wspólnoty kulturowej.

Najpełniejszy wyraz — nie tylko w płaszczyźnie wzorów zachowań kulturalnych, lecz również w płaszczyźnie aksjonormatywnej i semiotycznej — integracja kulturowa posiada w ramach pierwszego układu kultury. Można uznać, że integracja kulturowa we wszystkich wyróżnionych tu wymiarach jest jedną z jego cech atrybutywnych. Obejmuje ona całość społeczności pierwotnej. „Kultura pierwotnego społeczeństwa jest globalną, w pełni autonomiczną na ogół autarkiczną i niemal izolowaną całością. W ujęciu diachronicznym kultura pierwszego układu może się więc prezentować jako pełna, wszechstronna i samodzielna, a zarazem jako źródło i początek wszelkiej kultury symbolicznej”<sup>51</sup>. W kulturze pierwotnej jednostka uczestniczy pełnią swej osobowości. Więzy łączące ją z innymi współuczestnikami społeczności mają charakter bezpośrednich styczności o silnie zaakcentowanych związkach emocjonalnych, tłumiących lub wygaszających ingerencję czynników racjonalistycznych i rzeczowych. W życiu zbiorowym nie zostaje zatracana podmiotowość człowieka, co w części jest także rezultatem słabej specjalizacji ról w zakresie profesjonalizacji twórców kultury i wymagających socjalizacji kulturalnej zróżnicowanych kategorii odbiorców. Tym więc większe znaczenie posiada kultura pierwszego układu dla modelowania zachowań społecznych, których zgodność z uznawanymi wzorcami i wzorami gwarantowana jest skutecznymi mechanizmami kontroli społecznej. I aczkolwiek przedstawiona wyżej diachroniczna perspektywa kultury pierwszego układu nie będzie w całości przystawała do jej współczesnego oblicza, to jednakowoż z całą pewnością można przyjąć, że są to raczej różnice stopnia w intensywności występowania pewnych cech niż różnice jakościowe. Tak na przykład skut-

<sup>51</sup> A. Kłoskowska: *Socjologia kultury...*, s. 333.

kiem ogólnych przeobrażeń cywilizacyjnych, związanym z nimi postępującym pluralizmem aksjonormatywnym i symbolicznym grup społecznych oraz wzrastającą specjalizacją ról zawodowych zmniejsza się izolacja grup pierwotnych, a rozszerza uczestnictwo jednostek w pluralistycznym świecie. Konsekwencją tego jest „rozcłonkowanie” osobowości człowieka, który jakby jedynie częścią siebie uczestniczył w życiu różnych grup społecznych. Równocześnie jednak wzrasta znaczenie grup odniesienia, w tym zwłaszcza rodziny i grup przyjacielskich, które tworzą środowiska społeczne dające człowiekowi szansę na integralny rozwój i złagodzenie konfliktu ról społecznych<sup>52</sup>. Mała grupa wyzwala pewien wariant kultury i pewien szczególny typ więzi łączącej jej członków. Osoby należące do grupy rozwijają cechy zachowań i mechanizmy kulturowe, które są swoiste dla danej grupy i różne do pewnego stopnia od innych grup i szerszych układów społeczno-kulturowych.

Kultura małej grupy składa się z systemu wartości, wiedzy, przekonań, zwyczajów i norm podzielanych przez członków grupy. Stanowią one podstawę interakcji zachodzących w obrębie grupy. Swoistość i specyfikę kultury małej grupy oddaje wprowadzona przez G. A. Fine koncepcja *idioculture*<sup>53</sup>, nawiązująca do kategorii subuniwersum symbolicznego Bergera i Luckmana. *Idioculture* jest narzędziem mediacji między zewnętrznym kontekstem grupy narzucającym jej pewne ograniczenia a sposobami zachowań będącymi reakcją na te zewnętrzne skrepowania. Proces adaptacji dokonujący się na drodze selekcji kolektywnych decyzji rodzi zrozumienie sensu grupy, zwiększa zaangażowanie jednostek w sprawy grupowe i prowadzi do wzrostu spójności grupowej<sup>54</sup>. Kultura stanowi płaszczyznę doświadczenia wspólnoty, jest obecna w różnych sytuacjach grupowych, gdy — jak pisze autor — jest znana i podzielana przez członków grupy, oddziałuje na przebieg interakcji, jest funkcjonalna wobec celów grupowych i jednostkowych potrzeb, służy utrzymaniu hierarchii statusów w grupie i wyzwala jest przez interakcje zachodzące w grupie. Treści kultury czerpią swoje znaczenie z interakcji, nie są dane *a priori*. Są one wynegocjowane w toku interakcji. „Różne konfiguracje tych pięciu elementów tworzących *idiocul-*

<sup>52</sup> S. Nowak: *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*. Warszawa 1976. [Raport z badań prowadzonych przez Zakład Metodologii Badań Społecznych Instytutu Socjologii UW pod kierunkiem S. Nowaka]; J. Komorowska: *Świąteczne zwyczaje domowe w wielkim mieście*. Warszawa 1984; J. Szmatka: *Jednostka i społeczeństwo. O zależności zjawisk indywidualnych od społecznych*. Warszawa 1980 i inne.

<sup>53</sup> G. A. Fine: *Popular Culture and Social Interaction*. „Journal of Popular Culture” 1977, No. 11.

<sup>54</sup> G. A. Fine: *Small Group and Culture Creation: The Idioculture of Little League Baseball Teams*. „American Sociological Review” 1979, Vol. 44.

ture decydują o specyfice kulturowej grupy i o tym, dlaczego specyficzne formy kulturowe pojawiają się i pozostają w ramach poszczególnych grup”<sup>55</sup>. Są one również czynnikami warunkującymi integrację kulturową w grupie, która — w myśl określenia autora — oznacza zgodę na wspólny (podobny) typ interakcji.

Procesy integracji kulturowej, dokonujące się w pierwszym układzie kultury, posiadają podstawowe znaczenie dla integracji kulturowej w płaszczyźnie makrospołecznej. Zintegrowane kulturowo małe grupy społeczne tworzą ramy, umożliwiające integralny rozwój osobowości człowieka. To zaś jest warunkiem wszelkiej integracji. Poprzez swoją selektywno-interpretacyjną funkcję wobec treści kulturowych właściwych makrostrukturom małe grupy przyczyniają się do utrwalenia ładu społeczno-kulturowego bądź też są źródłem jego dezorganizacji. Jednym z warunków integracji kulturowej w płaszczyźnie makrospołecznej jest istnienie odpowiednio licznych i silnie zintegrowanych kulturowo grup pierwotnych dzielących cele i wartości, wzory zachowań właściwe kulturze społeczeństwa. J. Szmátka powołując się na E. Shillsa i H. Janowitza zwraca jednak również uwagę na to, że „im bardziej symbole i wartości makrostruktury są związane z zaspokojeniem pierwotnych potrzeb działających jednostek, tym bardziej integracja grupy pierwotnej jest uzależniona od akceptacji tych wtórnych wartości”<sup>56</sup>. Stąd też — jak pisze dalej autor — „grupy pierwotne są kluczowymi elementami struktury świata społecznego, zapewniając jej efektywność funkcjonowania lub skutecznie ją paraliżując”<sup>57</sup>. W pewnych sytuacjach społeczno-historycznych mogą również podtrzymywać — z braku właściwych instytucji — integrację kulturową w skali makrospołecznej.

Drugi układ kultury oparty na profesjonalizacji i specjalizacji ról w procesie tworzenia i upowszechniania kultury ściśle łączy się także z zaakcentowaniem hierarchii wartości kulturalnych. Bezpośredniość kontaktów i sformalizowanie sytuacji odbioru dokonującego się w ramach instytucji ogranicza ich zasięg społecznego oddziaływania. Podział kultury na wyższą i niższą, lepszą i gorszą dokonywany ze względu na różne zresztą, i w ciągu dziejów ludzkości zmieniające się, kryteria — jest odpowiednikiem podziału na wyższe i niższe warstwy i klasy społeczne. Można przyjąć — przy założeniu pewnego uproszczenia wizji takich zależności — że kultura wyższa będzie zbliżona do cech charakterystycznych klas wyższych, a kultura uznawana za niższą w większej mierze cechować będzie klasy niższe. Związki kultury i struktury społecznej będą kształtowały się odmiennie w zależności od typu róż-

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> J. Szmátka: *Jednostka i społeczeństwo...*, s. 151.

<sup>57</sup> Tamże.

nicowania społecznego, zasad leżących u podstaw krystalizowania się klas i warstw społecznych oraz postulowanych i rzeczywistych możliwości ruchliwości oraz awansu społecznego i kulturalnego.

Na zasadzie uznania i akceptacji istnienia wyższej i niższej kultury oparta jest koncepcja demokratyzacji i upowszechniania kultury. Można ją też rozumieć jako próbę integracji kulturowej w płaszczyźnie wzorów zachowań kulturalnych — realizowaną w „poprzek” istniejących podziałów społecznych. W. Jacher przyjmuje, że współcześnie koncepcja upowszechniania kultury została zastąpiona koncepcją integracji kulturowej. „Określenie upowszechnianie kultury sugerowało bowiem, że kultura jest zjawiskiem statycznym i elitarnym i że rozpowszechnia się ją sposobem stosowanym, na przykład w handlu. Istnienie alternatyw w wyborze dóbr kulturalnych stanowi o integracji kulturowej i jest wyższym stadium rozwoju kultury [...]”<sup>58</sup>. W literaturze socjologicznej, tworzonej w krajach Europy Zachodniej, idei demokratyzacji kultury zarzucano nieefektywność i brak promocji wobec wartości kultury ludowej, co przejawiało się także w uprzedmiotawiającym charakterze zabiegów upowszechniania kultury. Nowa polityka kulturalna kierująca się zasadą *cultural democracy* powinna być — twierdzono — formułowana nie w relacji do ekstremalnych standardów estetycznych, ale w stosunku do potrzeb kulturalnych mas w ich codziennym życiu<sup>59</sup>. Integracja kulturowa w płaszczyźnie makrospołecznej realizowana na ideowych przesłankach kulturowej demokracji musiałaby doprowadzić do postępującej pauperyzacji kulturowej klas niższych, zwiększenia dystansów kulturalnych i co zatem idzie — osiągnięcia sytuacji przeciwnej zamierzeniom<sup>60</sup>.

Demokratyzacja kultury, czyli upowszechnianie kultury wysokiego poziomu, stanowi trwałą podstawę integracji społecznej, zwłaszcza poprzez swoje powiązanie z tradycją kultury narodowej. Zakładając, iż jej celem jest wzbogacenie kulturalne wszystkich warstw społecznych, a przede wszystkim tych, które są relatywnie najuboższe pod względem kulturalnym, może być ona czynnikiem integracji kulturowej w płaszczyźnie makrospołecznej, jeśli włączy w mechanizmy swego funkcjonowania zasadę promocji wartościowych elementów kultury niższego obiegu oraz uwypukli podmiotowy aspekt procesów upowszechniania kultu-

<sup>58</sup> W. Jacher: *Wzory społeczno-kulturowe a rozwój kultury*. W: *Zagadnienia prognozowania kultury*. Red. W. Jacher. Opole 1971.

<sup>59</sup> H. Gans: *Popular Culture and High Culture*. New York 1974; S. Men-nel: *Theoretical Consideration on the Study of Cultural „Needs”*. „Sociology” 1979, No. 2.

<sup>60</sup> Szerzej problematykę tę przedstawiam w pracy pt. *Zróżnicowanie społeczne a uczestnictwo w kulturze...*, s. 35 i n.

ry<sup>61</sup>. Integracja kultury — pisze M. Czerwiński — „oznacza, że ogólny zasób dóbr kultury będzie otwarty dla wszystkich, że w zakresie podstawowych idei możliwy będzie dialog z każdym, że każdy określi siebie pod względem powszechnie znanych wartości. Na takim tle kształtować się będą zapewne osobowości różne, a nawet nierówno rozwinięte w zależności od osobistych skłonności, takich, jak stopień ciekawości, zdolność do ryzyka intelektualnego niezbędnego dla twórczego zaangażowania czy potrzeby ekspresji”<sup>62</sup>. Aby kultura zachowując swoją ciągłość mogła rozwijać się w „demokratycznym trybie”, jak najliczebniej-sze i najliczniejsze grupy społeczne reprezentujące wysoki poziom „kompetencji do odbioru” „powinny być zdolne do dialogu, jego zaś pełnia i owocność zależą od poziomu, na którym się on toczy”<sup>63</sup>.

Instytucje drugiego układu kultury są odzwierciedleniem zarówno funkcjonujących podziałów na wyższą i niższą kulturę, jak i podziałów społecznych. Służą one niejednokrotnie utrwaleniu istniejących hierarchii oraz dystansów kulturalnych i społecznych. Wzory zachowań kulturalnych właściwych temu układowi są odczytywane w świadomości potocznej jako wskaźniki przynależności do określonych kategorii struktury społecznej. Łączy się to także ze społecznymi definicjami normy zachowań kulturalnych, jakich oczekuje się od ludzi należących do określonych grup społecznych. Jak sugerują DiMaggio i Useem — w warunkach społeczeństw kapitalistycznych — kapitał kulturowy odzwierciedlający się w rytualnych zachowaniach kulturalnych stanowić może ekwiwalentny wobec kapitału ekonomicznego i społecznego czynnik utrwalania i reprodukcji struktury społecznej. Należy oczywiście pamiętać, że ostatecznie uczestnictwo w kulturze jest aktem indywidualnych decyzji, kompromisem między zainteresowaniami jednostki a presją czy sugestią środowiska społecznego, i że jest ono — jak to określa A. Kłoskowska — „subiektywnie zhomogenizowane”. Oznacza to uczestnictwo w wielu poziomach obiegu treści kulturalnych i w różnych układach kultury. Statystyki, na podstawie których budowane są tezy o związkach między wzorami zachowań kulturalnych a strukturą społeczną, mają to do siebie, że pomijają indywidualność i złożoność motywacji i zachowań pojedynczego człowieka, o którego cechach orzekają z perspektywy średnich, procentów, współczynników itd. Nie uwzględniając cech

<sup>61</sup> W. Świątkiewicz: *Rola pośrednich styczności społecznych w upowszechnianiu kultury pedagogicznej*. „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Paedagogica et Psychologica” 1984, nr 5.

<sup>62</sup> M. Czerwiński: *Zmiany ogólnego typu kultury ludności miejskiej*. W: *Struktura i dynamika społeczeństwa polskiego*. Red. W. Wesołowski. Warszawa 1970.

<sup>63</sup> M. Czerwiński: *Wspólnota komunikowania...*, s. 21.

indywidualnych, akcentując cechy wspólne i podobne. Mając to na uwadze można jednak — odwołując się do badań empirycznych — dowodzić, że integracja kulturowa w płaszczyźnie drugiego układu kultury dokonująca się poprzez wzorotwórcze oddziaływanie instytucji jemu właściwych, nawiązuje do istniejących struktur społecznych i niekiedy służy ich reprodukcji. Potwierdzałyby to wskaźniki absencji uczestnictwa w drugim układzie kultury grup społecznych, należących do niższych kategorii struktury społecznej.

W najszerszym zakresie funkcja integracji kulturowej jest przypisywana instytucjom trzeciego układu kultury. Integracja w płaszczyźnie wzorów zachowań kulturalnych, jak również w płaszczyźnie aksjonormatywnej i symbolicznej, jest wynikiem standaryzacji „masowo” przekazywanych treści kulturalnych. Zasada wspólnego mianownika i zabiegi homogenizacji treści zdają się osłabiać dystanse społeczne, jakie stwarza struktura społeczna oraz powiązana z nią hierarchizacja kultury. „Dzisiaj piętnastoletnie dzieci bez względu na klasę społeczną, do której należą, widziały już wiele razy nowoczesne drapacze chmur, porty Dalekiego Wschodu, lodowce Grenlandii — sfilmowane powieści uprzyściupniały wszystkim dzieciom odwieczne namiętności szarpiące ludzkimi duszami, wszystkie bolesne tajemnice życia, miłości i śmierci”<sup>64</sup>.

W szeroko spopularyzowanych koncepcjach M. McLuhana człowiek żyjący w erze środków elektronicznych poddany jest środkom masowego przekazu, które równocześnie mają mu zapewnić integralny rozwój osobowości utracony w erze słowa pisanego. Elektroniczne środki komunikowania, będące przedłużeniem zmysłów słuchu i wzroku, tworzą nowe formy życia zbiorowego opartego na synchroniczności obiegu informacji. Dzięki nim człowiek ponownie zaczyna przyjmować postawę i poczucie przynależności do wspólnoty plemiennej, wspólnoty ludzkiej. Koncepcja „globalnej wioski” jest koncepcją zintegrowanego kulturowo społeczeństwa globalnego, nawiązującą do idei bezklasowego społeczeństwa<sup>65</sup>. Rzeczywiste oddziaływanie integrujące kultury masowej, które zmierza do tworzenia „masowego” społeczeństwa, dalekie jest jednak od koncepcji „globalnej wioski”.

Elektroniczne środki przekazu tyleż ludzi łączą, co i dzielą, tyleż stwarzają szanse integralnego rozwoju osobowości, co tę osobowość okaleczają poprzez perwersję tematyczną lansowanych treści. Wprzęgnięte zostały do walki przeciw człowiekowi, służąc jako środek utrwalania nowych form politycznej zależności i wyzysku, gwałtu symbolicznego sprawowanego przez silniejszych nad słabszymi. Stąd walka ludów ubo-

<sup>64</sup> E. Morin: *Kino i wyobraźnia*. Warszawa 1975, s. 281.

<sup>65</sup> M. McLuhan: *Wybór pism*. Warszawa 1975.

gich o nowy, sprawiedliwy, demokratyczny ład informacyjny, o promocję własnych kulturalnych wartości.

Kultura masowa — w konwencji jej ujmowania przyjętej w teorii kultury masowej A. Kłoskowskiej — niewątpliwie modeluje formy zachowań kulturalnych, także w pewnym stopniu w odniesieniu do pierwszego i drugiego układu kultury. Jest źródłem kanonu człowieka kulturalnego i człowieka nowoczesnego zarazem. Ale równocześnie najprostsze nawet badania socjologiczne — w sensie: najmniej zaawansowane pod względem metodologicznym — wskazują zróżnicowany stosunek do kultury masowej, wyrażający się w rozmaitych w formie i treści zachowaniach kulturalnych uzależnionych od wielu zmiennych warunkujących. Najczęściej wskazuje się na rolę wykształcenia, przynależności klasowej, wieku, miejsca zamieszkania. Homogenizacja i wspólny mianownik jako cechy immanentne kultury masowej nie likwidują więc problemu zróżnicowanego uczestnictwa w kulturze, które w sensie jednostkowym jest „subiektywnie zhomogenizowane”, a w sensie zbiorowym — uwarunkowane przynależnością jednostek do środowiska społecznego. W środowisku tym dokonują się procesy socjalizacji, kształtowana jest kompetencja kulturalna, środowisko określa wreszcie normatywne i porównawcze perspektywy odniesienia, mające podstawowe znaczenie dla aprobowanego modelu człowieka kulturalnego. Można by też uznać za trafne sygnalizowane już wcześniej hipotezy „różnic wiedzy” i „porządku dziennego”, które zdają się tłumaczyć rodzaj i zakres integrującego oddziaływania kultury trzeciego układu.

Niekiedy szczególne funkcje integrujące przypisuje się na przykład określonym audycjom telewizyjnym, które ze względu na ich masowy odbiór wydają się sprawiać wrażenie równie powszechnej integracji. M. Czerwiński taką integrującą funkcję w dziedzinie informacji przypisywał dziennikowi telewizyjnemu, który wówczas — w okresie, który z perspektywy czasu i wydarzeń społecznych określono czasem pozorów i „propagandy sukcesu” — nosił „integrującą” nazwę „wieczoru z dziennikiem”<sup>66</sup>. W roku 1985 rolę tę — w innym wymiarze treści — spełniałby może bardzo popularny serial telewizyjny emitowany przez polską telewizję pt. „Isaura”. Te dwa przykłady mogą być traktowane jako ilustracje tezy o konieczności relatywizacji historycznej twierdzeń o integrującej funkcji kultury masowej. Trzeba mieć ponadto na uwadze wniosek, który doświadczony badacz kultury M. Czerwiński sformułował w powoływanej wyżej książce. Stawiając pytanie o to, jak duży jest odsetek osób napotyających trudności w zrozumieniu języka, jakim posługują się środki masowego komunikowania (radio, telewizja),

<sup>66</sup> M. Czerwiński: *Telewizja, radio, ludzie...*, s. 99



autor pisze: „W zależności od kryteriów zrozumienia ocenia się procent osób z trudnościami na trzydzieści, czterdzieści, a nawet więcej”<sup>67</sup>.

K. Żygulski odnośnie do problemów jakości uczestnictwa w kulturze, nawiązując do specjalizacji i profesjonalizacji ról w procesie komunikowania treści kulturalnych, zwłaszcza przez środki masowego komunikowania, stwierdza: „środowiska zawodowe, mające swoje potrzeby i skale wartości inaczej oceniają treści kulturalne aniżeli 90% ludności kraju”<sup>68</sup>.

Nawet gdyby przytoczone szacunki uznać za orientacyjne tylko i wymagające korekty, to i tak nie sposób nie uwzględnić ich jako czynników ingerujących w integrującą funkcję kultury trzeciego układu.

Powyższe uwagi nie mają na celu generalnego zakwestionowania tezy, iż treści kultury symbolicznej przekazywane i percypowane w ramach pośrednich i niesformalizowanych styczności społecznych, nie przyczyniają się do integracji w płaszczyźnie wzorów zachowań kulturalnych. Trzeba jednakowoż uznać, że integracja taka nie jest prostym rezultatem faktu, że środki masowego komunikowania są powszechnie dostępnym dobrem kulturalnym, a rzeczywiste uczestnictwo w tym obiegu kultury jest najczęstszą formą życia kulturalnego współczesnych społeczeństw. Z danych statystycznych wskazujących na podobieństwo zachowań kulturalnych nie można wprost orzekać o poziomie zachodzącej integracji kulturowej. „Bycie wraz” z innymi, rozproszoną w przestrzeni, choć skupioną w czasie publicznością oglądającą ten sam program telewizyjny jest czym innym niż „bycie razem”<sup>69</sup>.

B. Sułkowski w socjologicznym studium poświęconym zabawie dochodzi między innymi do wniosku, że „dzięki elektronicznym środkom przekazu człowiek uzyskał nie tylko informacyjną łączność z innymi oddalonymi przestrzennie ludźmi, ale nadto zyskał świadomość wspólnego przeżywania z nimi przyjemności [...] potrzeba zabawy i odprężenia łączy ludzi różnych środowisk”. Dodaje jednak zaraz: „wysiadywanie przed telewizorem, wbrew teorii zacierającej różnice między rivalryką i zabawą, chyba jednak nie potrafi budować tego poczucia solidarności z innymi, jakie jest oczywiste w bezpośrednim działaniu”<sup>70</sup>.

W większej mierze integracyjne oddziaływanie symbolicznych treści kultury masowej dokonuje się w ramach określonych struktur spo-

<sup>67</sup> Tamże, s. 96—97.

<sup>68</sup> K. Żygulski: *Przemiany potrzeb kulturalnych społeczeństwa polskiego*. W: *Badania nad wzorami konsumpcji*. Red. J. Szczepański. Ossolineum 1977.

<sup>69</sup> J. Lalewicz: *Telewizja i kształt potocznego świata*. „Przekazy i Opinie” 1977, nr 2.

<sup>70</sup> B. Sułkowski: *Zabawa. Studium socjologiczne*. Warszawa 1984, s. 134—135.

lecznych, które zdają się przełamywać anonimowość uczestnictwa kulturalnego. Zwraca na to uwagę A. Kumor, dowodząc, że na przykład integracyjna funkcja telewizji realizuje się zwłaszcza poprzez grupowe uczestnictwo w recepcji programu telewizyjnego przede wszystkim w rodzinie: „telewizja integruje rodzinę oczywiście w tym zakresie, w jakim ta integracja zależy od wytwarzania się więzi psychicznej wśród członków grupy wspólnie oglądających programy telewizyjne”<sup>71</sup>. Autor dowodzi też hipotezy, że podobne znaczenie można przypisywać recepcji widowisk telewizyjnych w większych zbiorowościach, na przykład w świetlicach, domach kultury itp., twierdząc, że „jest to odbiór, który łączy w sobie korzyści odbioru rodzinno-domowego z korzyściami, jakie dają sale widowiskowe. Jest to zatem odbiór przy zachowanej więzi grupowej wzbogacony o więź środowiskową”<sup>72</sup>. Czynnikiem określającym i umacniającym integracyjne funkcje kultury masowej mogą być także szersze struktury społeczne, jak na przykład społeczności lokalne, a także instytucje „formalizujące” sytuacje odbioru treści kultury masowej. Taką rolę A. Kłoskowska przypisywała skupionej przestrzeni i w czasie publiczności kinowej, w obrębie której tworzą się pewne formy zintegrowanych zachowań kulturalnych. Zapewne też z tego powodu w powoływanych badaniach kino było analizowane w ramach drugiego, a nie trzeciego układu kultury<sup>73</sup>.

Tak zatem, aczkolwiek z istoty swej elektroniczne środki przekazu i kultura masowa ogarniają szerokie kręgi społeczeństw i całe makro-systemy społeczno-kulturowe, ich funkcja integracji kulturowej w płaszczyźnie treści kultury symbolicznej wciąż wydaje się bardziej stanowić szansę niż faktyczną rzeczywistość społeczeństw rozdzielonych między sobą pod względem politycznym, ekonomicznym, ideologicznym, kulturowym, a wewnątrznie rozwarstwionych, składających się z grup oddalonych od siebie wskutek dystansów społecznych.

### 3. Styl życia jako kategoria analizy integracji kulturowej

W przyjmowanej dotąd perspektywie analizy integrującej roli zachowań kulturalnych odwoływałem się do pewnej koncepcji rozumienia uczestnictwa w kulturze, jaka zwykle przyjmowana jest w empirycznych badaniach socjologicznych. Uczestnictwo w kulturze, które jest wyrazem indywidualnych skłonności, zainteresowań i aspiracji połączo-

<sup>71</sup> A. Kumor: *Telewizja. Teoria — percepcja — wychowanie*. Warszawa 1976, s. 247.

<sup>72</sup> Tamże, s. 252.

<sup>73</sup> A. Kłoskowska: *Społeczne ramy kultury...*

nych z możliwościami ich realizacji, determinowane jest również określonymi cechami szeroko ujmowanego położenia społecznego jednostek i grup. Aczkolwiek zakłada się *implicite* lub *explicite* istnienie związku między tak rozumianym uczestnictwem w kulturze a systemami wartości i znaczeń, to na ogół związki te nie są bezpośrednim przedmiotem badań. W polskiej literaturze socjologicznej uczestnictwo w kulturze, jako kategoria analizy zachowań kulturalnych, powiązane jest zwykle z przyjęciem teorii kultury symbolicznej i semiotycznego kryterium kultury A. Kłoskowskiej, ujmującego kulturę w jej pośrednio instrumentalnych, a przede wszystkim realizacyjnych funkcjach. Tym też jest uwarunkowany zakres zainteresowań badawczych najczęściej skoncentrowanych na zjawiskach trzeciego układu kultury, rzadziej drugiego i pierwszego.

Pozostając przy semiotycznym kryterium kultury, można również rozszerzyć nieco zakres pojęcia „uczestnictwo w kulturze” o problematykę zwyczajów i niektórych aspektów stylu życia.

Nie wnikając bliżej w teoretyczne a także doktrynalne<sup>74</sup> uwikłania koncepcji stylu życia, przyjmujemy, że jest to kategoria analizy socjologicznej umożliwiająca holistyczne podejście do badanych zjawisk społeczno-kulturowych. „Styl życia jest jak gdyby formą narzuconą na całokształt pozornie chaotycznych ciągów celowych działań i nawykowych zachowań. Inaczej mówiąc, proces tworzenia się stylu życia jest procesem nadawania określonej formy różnym rodzajom aktywności oraz utrwalania się względnie stałych relacji między nimi”<sup>75</sup>. Według definicji A. Sicińskiego szeroko pojmującej styl życia, kategoria ta obejmuje codzienne zachowania jednostek i grup, które — w ich opinii oraz w opinii zewnętrznych wobec nich jednostek i grup — manifestują położenie społeczne i jako takie są postrzegane<sup>76</sup>. Styl życia nie jest jednak prostą sumą owych codziennych zachowań jednostek. Obejmuje on sobą także zachowania odświętne. Ale co bardziej ważne, pojęcie stylu życia zakłada pewną określoną strukturyzację zachowań. „Obszar, który w ten sposób powstaje, nie przypomina jednak wycinka większej całości, lecz zdjęcie owej całości pod określonym kątem”<sup>77</sup>. A. Siciński wyróżnił trzy funkcje stylu życia. Styl życia stanowi ze-

---

<sup>74</sup> S. Widerszpil: *Sposób życia jako kategoria materializmu historycznego*. WSNS 1977. [Maszynopis powielany].

<sup>75</sup> A. Jawłowska: *Styl życia a wartości*. W: *Styl życia. Koncepcje i propozycje*. Red. A. Siciński, Warszawa 1976.

<sup>76</sup> A. Siciński: *Styl życia — problemy pojęciowe i teoretyczne*. W: *Styl życia. Koncepcje i propozycje...*

<sup>77</sup> M. Czerwiński: *Pojęcie stylu życia i jego implikacje*. W: *Styl życia. Koncepcje i propozycje...*

wewnętrzną oznakę przynależności do grupy, przez co wzmacniane jest poczucie więzi grupowej i samoidentyfikacja grupowa. Wyodrębnia grupę z szerszej zbiorowości i przyczynia się do jej trwałości. Przyczynia się do poczucia sensowności własnych zachowań i zapewnia możliwości ekspresji osobowości jednostek w sposób społecznie akceptowany<sup>78</sup>. Styl życia będąc więc kategorią opisującą ustrukturyzowane zachowania zarówno jednostkowe jak i grup społecznych, zawiera w sobie zasadę integracji. Czynnikiem integrującym czy też ogólną zasadą strukturacji mogą być formy i treści uczestnictwa w kulturze. W tym znaczeniu podejmowane, na przykład przez A. Tyszkę, zabiegi typologizacji stylów życia występujących w badanej społeczności lokalnej można uznać jako ukazanie zasad integracji kulturowej i jej społecznych warunków występujących w tej społeczności zarówno w wymiarze osobowości społecznej jednostek, jak i w odniesieniu do szerszych zbiorowości<sup>79</sup>.

W latach siedemdziesiątych, w wyniku szeroko zakrojonych badań empirycznych, powstały w Polsce opracowania, których efektem były także typologie stylów życia w wymiarze makrospołecznym i w uzależnieniu od struktur społecznych. Można je traktować jako próby ukazania zasad integracji kulturowej i społecznej różnych kategorii strukturalnych. Wartość poznawczą tych typologii ujmować trzeba w powiązaniu z pewnym nurtem refleksji krytycznej, skierowanej między innymi pod adresem badań nad stylami życia<sup>80</sup>. E. Tarkowska wypunktowuje obszary pomijane albo przynajmniej zaniedbane w socjologicznych badaniach stylu życia. Nie została uwzględniona w wystarczającym stopniu rola religii w życiu codziennym. Nie postawiono dostatecznie jasno problemu relacji między życiem prywatnym a życiem publicznym, zwłaszcza w sytuacji gdy cechowała je fasadowość i nieautentyczność. Brak było zadowalających analiz zagadnień identyfikacji klasowych i grupowych, płaszczyzn integracji i dezintegracji<sup>81</sup>.

W badaniach, o których mowa, sformułowana została także koncepcja stylu życia społeczeństwa masowego. Wyznacza go wiele czynników znacznie wykraczających poza sferę kultury symbolicznej i szeroko pojmowane uczestnictwo w kulturze. Uznając, że jest on rezultatem upo-

<sup>78</sup> A. Siciński: *O funkcjach stylu życia*. W: *Styl życia. Przemiany we współczesnej Polsce*. Red. A. Siciński, Warszawa 1978.

<sup>79</sup> A. Tyszkę: *Uczestnictwo w kulturze. O różnorodności stylów życia*. Warszawa 1971.

<sup>80</sup> Materiały z tych badań publikowane są w pracy zbiorowej: *Styl życia. Przemiany we współczesnej Polsce...*

<sup>81</sup> E. Tarkowska: *Kilka uwag o stylach życia we współczesnej Polsce*. W: *Styl życia, obyczaje, ethos w Polsce lat siedemdziesiątych z perspektywy roku 1981*. Red. A. Siciński. Warszawa 1983.

wszechniania kultury masowej, standaryzacji w zakresie przedmiotów pierwszej potrzeby, wyrównania poziomów wykształcenia, podobnego rytmu pracy, oderwania się znacznej większości mieszkańców współczesnych miast polskich od środowiska pochodzenia, A. Jawłowska i A. Pawełczyńska — autorki tej koncepcji — dochodzą jednak do wniosku, iż masowy styl życia zdeterminowany jest głównie warunkami obiektywnymi narzuconymi przez sytuację społeczno-ekonomiczną. „Jest to styl życia, w którym świadome wybory ideowych bądź rzeczowych wartości grają rolę bardzo niewielką”<sup>82</sup>. Autorki dostrzegają również, że procesom ujednolicania stylów „towarzyszą procesy ich różnicowania oparte nie tylko na preferencjach osobowościowych, wieku, płci, świadomych wyborach wartości i przynależności zawodowej ale również na zróżnicowanej pozycji materialnej, realnej możliwości dostępu do wyższych szczebli kształcenia i dóbr kultury, przynależności do elity rządzącej itp.”<sup>83</sup>

Styl życia — jako kategoria integracji kulturowej — bardziej więc zdaje się nawiązywać do tradycyjnych czynników, wyznaczających cechy położenia społecznego niż do standaryzujących i homogenizujących oddziaływań treści kultury masowej.

#### 4. Obyczaje jako płaszczyzna integracji kulturowej

Ciągłość wszystkich kultur — pisała M. Mead — opiera się na żywej współobecności trzech pokoleń<sup>84</sup>. Obok symboli, wartości i norm tworzą ją zwyczaje. Przekazywane z pokolenia na pokolenie stanowią o zachowaniu tożsamości kulturowej społeczeństwa. Są one bowiem związane z wartościami uznawanymi przez grupę oraz z sytuacjami ważnymi dla całokształtu życia zbiorowości. Ich zmiany, modyfikacje zamierzone czy spontaniczne, narzucone z zewnątrz czy przyjęte w imię nowoczesności i zerwania z tradycją przeszłości, naruszając istniejące zasady integracji kultury, mogą przyczyniać się do dezorganizacji kultury a niekiedy i całkowitego unicestwienia społeczeństwa jako całości społeczno-kulturowej. Społeczeństwa wolne w stanowieniu o sobie, dążąc do utrzymania swego istnienia i zachowania koniecznego minimum tożsamości kulturowej łączącej przeszłość z teraźniejszością i antycypowaną przyszłością, będą zmierzały na rozmaite sposoby poprzez swo-

<sup>82</sup> A. Jawłowska, A. Pawełczyńska: *Mechanizmy makrospołeczne a zróżnicowanie stylu życia*. W: *Styl życia. Przemiany we współczesnej Polsce...*

<sup>83</sup> A. Jawłowska, A. Pawełczyńska: *Mechanizmy makrospołeczne...*

<sup>84</sup> M. Mead: *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*. Warszawa 1978, s. 27.

je instytucje oświatowe i kulturalne, religijne do kontynuacji podstawowych zwyczajów, stanowiących o specyfice ich kultury. Zwyczaje bowiem nie tylko współwyznaczają specyfikę kulturową w wymiarze makrospołecznym, ale są również ważnym czynnikiem integracji osobowości społecznej jednostek. Wyrażane w postawach i zachowaniach, potwierdzane autorytetem pokoleń i utrwalane emocjonalnym przywiązaniem, zwyczaje stanowią czynnik stabilizacji i komfortu psychicznego człowieka. Redukują potrzeby afiliacji społecznej, dając poczucie łączności z tymi, którzy podobnych zwyczajów przestrzegają. „Na skutek doznań społeczno-moralnych, w związku z towarzyszącą wielu zwyczajom atmosferą serdeczności, życzliwości i bliskości psychicznej człowiek przestaje odczuwać samotność i zagubienie”<sup>85</sup>. Nawet rozproszenie i życie w diasporze, wśród obcych, może nie przerwać więzów łączących ze wspólnotą kulturową, jeśli praktykowane są podstawowe zwyczaje kultury pochodzenia. Zakwestionowanie tych zwyczajów, odmowa pamięci o nich stanowi pierwszy etap procesu dezintegracji i rozkładu kultury. Szansę integralnego rozwoju kultur przyszłości — prefiguratywnych — M. Mead upatruje w wartości identyfikacji łączącej pokolenia. „Musimy stworzyć nowe wzorce dla dorosłych, którzy powinni nauczyć dzieci nie tego [...] z czym się powinny identyfikować, tylko tego, jaką wartość ma identyfikacja”<sup>86</sup>. Rudymენტarną płaszczyzną identyfikacji są właśnie zwyczaje. Ich szczególne znaczenie uwypukla się w odniesieniu do życia rodziny. Rodzina jest instytucją, w której zwyczaje są pielęgnowane i wzbogacane, bądź ulegają zubożeniu i skazane są na wymazanie ze społecznej pamięci. J. Komorowska, analizując zwyczaje świąteczne rodzin wielkomiejskich, stwierdza, iż są one elementem kultury stosunkowo trwałym, zmieniającym się nieradykalnie. „Pełniąc w kulturze rolę stabilizującą same jednak zależą od stopnia społeczno-kulturowej stabilizacji”<sup>87</sup>. Zaakcentowane zostały w ten sposób dialektyczne związki między kulturą rodziny a kulturą zbiorowości. W takim stopniu, w jakim zintegrowana rodzina jako grupa społeczna odgrywa podstawową rolę wobec integrujących procesów zachodzących w makrostrukturze społecznej, tak i zintegrowana kultura rodzinna jest czynnikiem integracji kulturowej szerszej zbiorowości, pełniąc te funkcje także wówczas, gdy stabilizacja społeczno-kulturowej całości zostanie zachwiana. Trwałość zwyczajów pielęgnujących wątki polskiej kultury narodowej, znajdujących swój instytucjonalny wymiar w powoływanych rozmaitych stowarzyszeniach i organizacjach, ale także

<sup>85</sup> J. Komorowska: *Świąteczne zwyczaje domowe...*, s. 183.

<sup>86</sup> M. Mead: *Kultura i tożsamość...*, s. 141.

<sup>87</sup> J. Komorowska: *Świąteczne zwyczaje...*, s. 55.

w codzienności życia rodzin zdecydowała o przetrwaniu polskości na Górnym Śląsku mimo natężonej akcji germanizacyjnej i braku politycznej instytucji państwa polskiego stabilizującej życie społeczno-kulturowe<sup>88</sup>. Zwyczaje rodzinne są z „jednej strony przejawem kontynuacji kulturowej, z drugiej zaś jej ważnym nośnikiem. Rodzina jako miejsce ich trwania jest swoistego rodzaju pomostem między dawnymi a nowymi laty. Natomiast przez fakt, że pielęgnowane w rodzinie zwyczaje przeżywane są bardzo indywidualnie w niewielkiej grupie osób i z dużym ładunkiem emocjonalnym, a jednocześnie mają one charakter powszechny i stanowią ważny element kultury narodowej, rodzina staje się pomostem między jednostką a społeczeństwem, dając jednocześnie jednostce zakorzenienie w przeszłości społeczeństwa”<sup>89</sup>.

Pełniona przez polską rodzinę funkcja zachowania ciągłości kulturowej społeczeństwa, w dużej mierze realizowana na drodze kultywowania tradycyjnych zwyczajów, wpleciona jest w całokształt przeobrażeń społeczno-ekonomicznych i kulturowo-politycznych, jakie mają miejsce po drugiej wojnie światowej. Można wśród nich wyróżnić masowe przemieszczenia ludności ze wsi do miast i przyjmowanie miejskiego stylu życia w swoisty sposób podlegającego też rustyfikacji oraz inspirowane doktryną marksistowską oddziaływanie państwa i jego agend kulturalno-oświatowych, zmierzające do wprowadzenia nowych, najogólniej to określając, laickich zwyczajów mających tworzyć fundament nowej kultury.

W świetle badań socjologicznych z ostatnich lat można wyciągnąć wniosek o dokonującej się familiaryzacji zwyczajów nowych i selektywnym kontynuowaniu zwyczajów tradycyjnych. Wiązać to trzeba z przemianami rodziny, w których na czoło w rodzinnej więzi wysuwają się elementy osobowe, emocjonalne charakteryzujące relacje w obrębie rodziny małej, jak i jej związki z rodziną pochodzenia<sup>90</sup>. Postawy młodzieży kształtują się pod silnym wpływem postaw rodziców. Świadectwem działania takiego mechanizmu jest wysoki współczynnik korelacji między poglądami młodzieży i poglądami jej własnych rodziców na dane zagadnienia<sup>91</sup>. „W zwyczajowości domowej zbiegają się więc i scalają »nauki« wielu, a głównie trzech pokoleń, jednak pokolenie najmłod-

<sup>88</sup> M. Żywirska: *Zarys kultury grupy górniczej*. Katowice 1984; W. Świątkiewicz: *Tradycja i współczesność...*

<sup>89</sup> L. Dyczewski: *Konflikt kulturowy czy kulturowa kontynuacja pokoleń w rodzinie miejskiej*. W: *Z badań nad rodziną*. Red. T. Kukołowicz. Lublin 1984.

<sup>90</sup> L. Dyczewski: *Rodzina polska i kierunki jej przemian*. Warszawa 1981.

<sup>91</sup> S. Nowak: *Podsumowanie ważniejszych rezultatów opracowania*. W: *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej...*, s. 591—592.

sze pełni tutaj jedynie rolę nosiciela i rozsądnika wzorów współczesnych, a nieraz i tradycyjnych, realizowanych w rodzinach przez pokolenie średnie (rodziców, bliskich kolegów, koleżanek) lub propagowanych przez pokolenie średnie w instytucjach pozarodzinnych (wychowawcy, nauczyciele i inni). Nie wnosi ono do świątecznej kultury rodziny elementów, które byłyby zapożyczone z jakichś kręgów tzw. subkultury młodzieżowej. Jego oddziaływanie, upowszechniające wzory ze świata dorosłych, zwiększa uniformizację badanej dziedziny kultury w ogólnospołecznej skali”<sup>92</sup>.

Opierając się na zebranych przez siebie materiałach empirycznych, J. Komorowska dowodzi zasadniczego znaczenia integrującej funkcji zwyczajów dla życia współczesnych rodzin i ich spójności. Tym samym podkreślona zostaje integracyjna funkcja zwyczajów w wymiarze kultury makrospołeczności. Zwyczaje, zwłaszcza tradycyjne, integrują rodzinę w wymiarze kofiguratywnym. Pełnią również funkcję integracji międzypokoleniowej, a otwarcie rodziny na współczesność i familiaryzacja niektórych nowych zwyczajów podkreśla ich znaczenie integrujące w wymiarze prefiguratywnym. Integrując rodzinę, są też zwyczaje pomostem łączącym ją z innymi rodzinami oraz płaszczyzną istnienia i tworzenia zintegrowanej wspólnoty narodu. Zwyczaje stały się „społecznie aprobowanym sposobem wyrażania autentycznych i społecznie pożądanych uczuć. Tam gdzie ich brak młodzi nie widzą sensu kultywowania zwyczajów. [...] Dezorganizacja rodziny ogranicza znacznie przekaz i kultywowanie tradycji oraz zamyka rodzinną grupę przed wpływami współczesności”<sup>93</sup>. Jako najważniejsze zagrożenie dla integracji kulturowej rodziny autorka wymienia stosunkowo częsty w wielkomiejskim środowisku rozpad małżeńskiej i rodzinnej więzi. Można scalać i jednoczyć rodzinę, a poprzez nią także wspólnotę narodową, chroniąc „zwierciadło wieków” i ustawiając go pod takim kątem, „aby obok współczesności jawiły się w nim ważne sygnały naszych ojców i praojców, aby mogły się też w nim przeglądać trzy odwieczne kardynalne cnoty i kilka starożytnych muz [...]”<sup>94</sup>.

Integracja kulturowa dokonująca się zarówno w obrębie istniejących struktur społecznych, jak i stanowiąc czynnik krystalizowania się nowych grup społecznych i nowych zasad strukturacji — przejawiająca się we wzorach zachowań kulturalnych — wpleciona jest w całokształt społecznych uwarunkowań, z których jedne zdają się być jej sprzymierzeńcami, inne zaś — jak podkreślałem — hamują jej postępy, przyczyniając się do dezorganizacji społecznej.

<sup>92</sup> J. Komorowska: *Świąteczne zwyczaje...*, s. 120.

<sup>93</sup> Tamże, s. 174, 175.

<sup>94</sup> Tamże, s. 199.



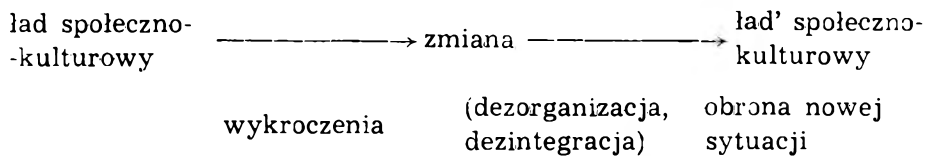
## **V. Zakończenie: kultura a dezintegracja społeczna**

Życie społeczne jest „rozpięte” między dążeniem do uporządkowania jednostkowych doświadczeń i faktów oraz zachowań poprzez ich typizację za pomocą wzorów i norm, a procesami innowacyjnymi i destrukcyjnymi zachodzącymi zarówno w płaszczyźnie symbolicznej, aksjonormatywnej, jak i operatywnej, przedmiotowej, jak i podmiotowej. Uporządkowanie i procesy integracyjne rodzą ład społeczno-kulturowy. Jego przeciwstawieniem jest dezintegracja wywołująca dezorganizację, której skrajnym społecznie szkodliwym przejawem jest patologia społeczna. Dezorganizację ujmuje się jako zniszczenie funkcjonalnych stosunków między osobami w takim stopniu, że przeszkadza to wykonywać zadania grupy<sup>1</sup>. Między ładem a dezorganizacją mogą istnieć związki przyczynowo-skutkowe w takim sensie, w jakim „stary” ład, jego forma i treść przybierające postać całości spetryfikowanej i skostniałej rodzącej napięcia potęgującej konflikty społeczne — stać się mogła do pewnego stopnia koniecznym etapem poprzedzającym ukonstytuowanie się nowej postaci ładu.

Zmiany w kulturze można rozpatrywać w perspektywie linearnej i cyklicznej. Ten drugi aspekt podkreślał między innymi F. Znaniecki, gdy pisał: „[...] po zwycięstwie rewolucji i przystąpieniu do reorganizacji obawa przed kontrrewolucją prowadzi do eliminacji przez zwycięskich eks-rewolucjonistów wszystkich jawnych i zamaskowanych zwolenników dawnego porządku oraz szybkiej stabilizacji nowego porządku, rosnącej konformizacji, tłumienia wszelkiej opozycji czy krytyki i — w końcu — do konserwatyzmu, który przeszkadza dalszym zmianom”<sup>2</sup>. Schematycznie myśl tę można ująć w następujący sposób:

<sup>1</sup> R. F. L. Faris: *Social Disorganization*. New York 1948, s. 19.

<sup>2</sup> F. Znaniecki: *Nauki o kulturze*. Warszawa 1971, s. 614.



Kultura podlega rozwojowi, gdy tworzy wartości trwałe, stymulujące twórczość w sprawach istotnych dla społeczeństwa, umożliwiającą pełny i integralny oraz dynamiczny rozwój człowieka. Systemy społeczne nie stwarzające warunków dla twórczości autentycznej i recepcji wzbogacającej człowieka świadczą o tym, że zjawiska w nich zachodzące odzwierciedlają dezorganizację i dekadencję tych systemów.

Ład społeczno-kulturowy, będący rezultatem złożonych procesów integracji wartości, norm i symboli oraz odpowiadających im wzorów zachowań, zawiera w sobie także uzasadnienie ich obiektywności i oczywistości. Dokonuje się ono zarówno w płaszczyźnie makrostrukturalnej, jak i w płaszczyźnie osobowości społecznej jednostki. Według zasady koncentrycznego układu struktur społecznych poziom makro stwarza ramy i ukazuje możliwości, zakreśla także granice aprobowanych odchyłeń w imię całościowej integracji systemu. Żadna społeczność nie jest układem bezwzględnie trwałym i stabilnym. Granice dopuszczalnych rozbieżności są nieustannie przekraczane. Siła makrostruktur przejawia się poprzez to, w jaki sposób — unikając skostnienia i petryfikacji struktur — a tym samym własnej w przyszłości zagłady — włącza ona zachowania dewiacyjne i ich wytwory w obręb uznawanych wartości, eliminując jednocześnie te zjawiska, które przynoszą szkodę i rodzą destrukcję. Drugim warunkiem dynamicznego trwania makrostruktury jako całości zintegrowanej kulturowo jest powszechna akceptacja, to znaczy zarówno na poziomie struktur niższego rzędu, gdy idzie o rezultat selektywno-interpretacyjnej funkcji małych grup społecznych, jak i na poziomie osobowości — makrostrukturalnej definicji normalności i uzasadnienia jej obiektywności, wraz z akceptacją możliwych, globalnie określonych odmienności. Rzecz w tym, aby to co zostało uznane za „obiektywnie normalne”, również za takie uchodziło w przekonaniu potocznym i powszechnym. Znajomość relacji między tymi dwoma warunkami pozwala na opis stanu społeczeństwa i jego kultury oraz ukazanie perspektyw ich dalszego trwania i rozwoju. „Obiektywność normalności”, stopień i zakres jej akceptacji społecznej stanowią podstawy ładu społeczno-kulturowego. Odchylenia od kulturowo zdefiniowanej normalności rodzą zjawiska dewiacji, które same w sobie stanowić mogą zagrożenie istnienia ładu. „Obiektywność normalności”, która będąc kategorią kulturową, na poziomie konkretnego społeczeństwa określana jest na ogół w sposób sformalizowany i zinstytucjonalizowany, rodząc

pojęcie legalności<sup>3</sup>. Zakładając, że kultura stanowi rudymenarny poziom definicji normalności i jej obiektywności, nie przeczę jednak najważniejszemu tutaj oddziaływaniu instytucji polityczno-prawnych. Znaczenie ich opiera się na sile i naturze sankcji oraz dotkliwości ich egzekucji. Nieco upraszczając sprawę, można powiedzieć, że kultura wymusza swoją oczywistość sankcjami symbolicznymi, a instytucje ustrojowe — sankcjami fizycznymi. Problem oczywiście jest bardziej skomplikowany, zwłaszcza w odniesieniu do dotkliwości i skuteczności sankcji. W społecznościach przedliterackich, pansemiotycznych — jak to określa A. Kłosowska — siła i dotkliwość sankcji symbolicznych były równe albo i większe niż dotkliwość i skuteczność sankcji operujących zasobem środków pozasymbolicznych. Zaklęcia czarownika były skutecznym sposobem spowodowania śmierci obrzuconego klątwą. Jeśli jednak ograniczymy zakres zainteresowania różnicami międzykulturowymi, koncentrując się na najbliższym nam kręgu kulturowym, to można — jak sądzę — uznać wcześniejsze uwagi, dodając do nich wniosek, że zarówno siła, jak i skuteczność sankcji kulturowych i ustrojowych będą wzrastały wraz ze zmniejszeniem się różnic formalnych i treściowych między kulturą a ustrojem.

Obiektywność normalności definiowana jest również na płaszczyźnie etyki globalnej, wykraczającej poza partykularne cechy poszczególnych kultur. Próby takie zmierzają do ukazania ogólnoludzkiego systemu wartości i norm, który we współczesnym świecie byłby drogowskazem dla społeczeństw i narodów, wyznaczającym kierunek ich rozwoju i równocześnie umożliwiałby ocenę, jak dalece społeczności i narody odbiegają od tych ogólnoludzkich wartości. Różne są uzasadnienia filozoficzne i przyjęte aksjomaty, na których buduje się etykę globalną<sup>4</sup>. Kryterium podstawowym powinien być zawsze człowiek, jako autonomiczna osobowość, indywiduum niepowtarzalne, żyjący w społeczeństwie, czyli uspołeczniony, to znaczy ukierunkowany w swych zachowaniach i dążeniach na innych. Wartości etyki globalnej służyć powinny zapewnieniu możliwości wszechstronnego rozwoju człowieka żyjącego w różnych sytuacjach kulturowych, które z kolei, biorąc za podstawę etykę globalną, można oceniać ze względu na to, w jakiej mierze służą człowiekowi uspołecznionemu, a w jakim stopniu stanowią źródło patologii.

<sup>3</sup> Podkreślam słowo „na ogół” dlatego, że historia społeczeństw, także polskiego, zwłaszcza w okresie, gdy było ono pozbawione własnych i suwerennych struktur państwowych, ukazuje, że wykładnia poprawności zachowań może być oparta na kulturze symbolicznej: literaturze, moralności, religii itp.

<sup>4</sup> A. Podgórecki: *Ethical Norms and Social Life. Some Problems in the Measurement of Attitudes*. „Quality and Quantity” 1974, No. 8; T. Ślipko: *Ethos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej*. Kraków 1974.

Na poziomie konkretnych społeczeństw obiektywność normalności współokreślana jest przez sformalizowane instytucje, implikujące pojęcie legalności oraz przez moralność, religię, obyczaje i zwyczaje. Tak określona normalność i jej obiektywność podlega uszczegółowieniu w wymiarze struktur niższego rzędu. Zaliczyć tu można struktury klasowe, zawodowe, różnego rodzaju grupy społeczne cechujące się swoistymi podkulturami, a także środowiska społeczno-kulturowe oraz osobowość społeczną będącą efektem krzyżowania się różnych ról społecznych, pełnionych przez jednostkę. Przedstawiony tu pogląd nawiązuje do sformułowanej przez A. Podgóreckiego hipotezy trójstopniowego działania norm społecznych, której trafność odnosi się, jak sądzę, do ogólnych mechanizmów internalizacji systemu aksjonormatywnego, charakterystycznego dla danego społeczeństwa<sup>5</sup>. Znaczenie struktur niższego rzędu polega głównie na tym, że poprzez uczestnictwo w tych strukturach człowiek włącza się w kulturę społeczeństwa globalnego. Kształtują one w decydującym stopniu autokonceptę jednostek i poziom ich kompetencji kulturalnej. Definicja obiektywności normalności, dokonana w poziomie struktur niższego rzędu, odgrywa ważną rolę w płaszczyźnie wyznaczania potocznego odczuwania normalności, które niekiedy może odbiegać od definicji makrokulturowych i ustrojowych. Ilustracją takiego przypadku są zjawiska kontrkultur.

Kultura stanowi źródło dezintegracji społecznej, gdy legitymizuje wartości, normy i symbole sprzeczne z dobrem człowieka, lub gdy pozytywnie sankcjonuje wartości pozorne i ewokowane przez nie pozorne działania. Historia kultury zdaje się dowodzić, że wielkie systemy kulturowe przeżywają różne fazy swego istnienia. Kultury powstają, rozwijają się i upadają. Wiele wysiłków filozofów ukierunkowanych było na wyjaśnienie tych procesów. Próby rekonstrukcji dziejów będą także podejmowały odpowiedź na pytanie o stadium istnienia kultury bliskie współczesności, żeby wymienić tu O. Spenglera ze znamienitym tytułem jego pracy: *Der Untergang des Abendlandes*. Otóż dezintegracja społeczna jako fakt społeczny, jej rozmiary w sensie upowszechnienia i destrukcyjnych skutków mogą stanowić miarę wartości oraz żywotności kultur. Niektóre z nich, w całości, to znaczy wraz z podstawowymi zasadami i sankcjonowanymi instytucjonalnie zachowaniami uznać można za patologiczne, czyli takie, które w ostatecznych konsekwencjach obracają się przeciw człowiekowi i ludzkości, stanowiąc zaprzeczenie własnego powołania. Można wysunąć hipotezę, że natężenie zjawisk

<sup>5</sup> A. Podgórecki: *Problematyka patologii społecznej — próba syntezy*. W: *Zagadnienia patologii społecznej*. Red. A. Podgórecki. Warszawa 1976, s. 630 i n.

obiektywnie patologicznych, sankcjonowanych pozytywnie przez daną kulturę, jest jedną z przyczyn upadków społeczeństw i ich kultur jako całości spójnych i zintegrowanych. Wielka kultura mykeńska, do dziś żyjąca w mitach i legendach, na których kształci się przynajmniej część współczesnych cywilizowanych społeczeństw, upadła „nagle” w XII w p.n.e. na skutek swej — jak to sugestywnie pisze A. Krawczuk — choroby. A był nią przerost biurokracji samowystarczalnej i wyobcowanej ze społeczeństwa, wywołującej określone konsekwencje społeczne, polegające na braku zainteresowania wśród ludzi trwałością systemu i jego spójnością. „Biurokracja staje się rakowatą naroślą, która sama w sobie prosperuje znakomicie, kwitnie i rozwija się na własną zgubę. Historia starożytna zna przykłady ruin wielkich państw i całych cywilizacji skutkiem owej choroby. Najślawniejszy z nich to upadek cesarstwa rzymskiego, które było zbiurokratyzowane do cna; jego mieszkańcy witali barbarzyńskich najeźdźców z ulgą. Mykeńskie archiwa pozwalają się domyślać, że zagłada świata, któremu one służyła, rozegrała się w podobny sposób”<sup>6</sup>.

Gdy wartości istotne znikają w fali wartości pozornych, odbiorcy są zdezorientowani. Wartości pozorne stają się wówczas dominujące. „Kultura zaczyna tracić swoją rolę integracyjną, odrywa się od swoich podstaw w życiu określonej zbiorowości, ulega depersonalizacji, jedynym czynnikiem pchającym jej rozwój jest pieniądz i dążenie do zysku”<sup>7</sup>. Rodzi ona umasowienie postaw konsumpcyjnych, relaksowych i hedonistycznych. Podobnie w skali międzykulturowej: „pozorny rozkwit twórczości kulturalnej, tworzący wartości skomercjalizowane, niepotrzebne rzeczywiście żadnej zbiorowości społecznej prowadzi do możliwości zaniku danej kultury”<sup>8</sup>.

Pozorność działań i wartości nie ogranicza się wyłącznie do sfery kultury symbolicznej. Może ona rozciągać się na wszystkie lub prawie wszystkie dziedziny życia społecznego, tworząc w rezultacie swoistą pozorną rzeczywistość o pozornych strukturach i instytucjach, pozornych działaniach<sup>9</sup> i sposobach ich sankcjonowania.

W praktyce badań z zakresu dezorganizacji społecznej i patologii społecznej przedmiotem szczególnego zainteresowania czyni się działania nonkonformistów destrukcyjnych, przynoszące szkody społeczne. Szkodliwość tych zachowań i dezaprobatą społeczną wobec nich są z reguły instytucjonalnie sankcjonowane. Mają one także genezę w kulturze da-

<sup>6</sup> A. Krawczuk: *Siedmiu przeciw Tebom*. Poznań 1982, s. 66.

<sup>7</sup> J. Szczepański: *Konsumpcja a rozwój człowieka. Wstęp do antropologicznej teorii konsumpcji*. Warszawa 1981, s. 276—277.

<sup>8</sup> Tamże, s. 278.

<sup>9</sup> J. Lutyński: *Działania pozorne*. „Kultura i Społeczeństwo” 1977, nr 1.

nej społeczności i w jej wewnętrznych sprzecznościach. Równie szkodliwym działaniem, także kulturowo warunkowanym, są zachowania oportunistyczne<sup>10</sup>. Stanowią one istotę działań pozornych, opartych na zakładaniu, przy braku wewnętrznej na nie zgody lub przynajmniej obojętności wobec nich. Tak rozumiane działania pozorne stają się — w moim przekonaniu — zachowaniami dezintegrującymi, jeśli dostatecznie upowszechnione w danej społeczności, są jednocześnie sankcjonowane przez nią zarówno w formie akceptacji potocznej, jak i instytucjonalnej. Tworzy się w ten sposób kultura wartości i działań pozornych, rodząca rozmaite napięcia osobowościowe i społeczne zarazem, tworzące się między rzeczywistością a jej pozorem. Łatwo wykazać, że skuteczność społeczna zachowań konformistycznych i oportunistycznych może wydawać się, przynajmniej w krótszej perspektywie, jednakowa. Odnosi się to zarówno do sfery werbalnych manifestacji wartości, jak i operatywnej płaszczyzny ich realizacji. Pozostaje jednak zawsze pytanie o możliwy destrukcyjny psychiczny charakter zachowań oportunistycznych, czyli o to, jaki istnieje sposób redukcji napięć zrodzonych przez rozbieżności i sprzeczności między światem wartości uznawanych i odczuwanych. W sytuacji umasowienia działań pozornych dramat osoby ludzkiej staje się dramatem społeczeństwa i jego kultury. Wartości i symbole zmieniają swoje uniwersalne wymiary i znaczenia na uległość regułom zmiennej sytuacji — „niepotrzebne są rzeczywistości żadnej zbiorowości”, a instytucje legitymizują interakcje, wartości i znaczenia, kreując oparty na nich porządek i definiując warunki jego normalności i obiektywności w myśl reguł konformizmu sytuacyjnego<sup>11</sup>.

Szczególną rolę system taki zdaje się przypisywać nazwom i ich funkcjom desygnującym. Przybiera to formę nowoczesnego scentralizowanego pansemiotyzmu, w którym słowom i symbolom przypisuje się moc kreującą także w odniesieniu do rzeczywistości pozasymbolicznej. Rzecz jednak w tym, że obok pozorów jest i rzeczywistość kierująca się własnymi prawami i zasadami, których ominąć i zmienić poprzez wyrażone zabiegi symbolicznej kreacji całkowicie nie można. Na styku między tymi dwiema „rzeczywistościami” rodzi się patologia życia zbiorowego i indywidualnego. Jeśli nawet moje sugestie idą w kierunku zbyt szerokiego rozciągnięcia pojęcia patologii jako zjawiska społecznego kulturowo uwarunkowanego, można by próbować ich bronić, przywołując fakt historycznej zmienności i międzykulturowej względności pojęcia dewiacji negatywnej.

<sup>10</sup> W. Świątkiewicz: *Kultura a patologia społeczna*. W: *Patologia społeczna w starych dzielnicach mieszkaniowych miast Górnego Śląska*. Red. J. Wódcz. Katowice 1983.

<sup>11</sup> S. Ossowski: *O osobliwościach nauk społecznych*. Warszawa 1983, s. 86.

W literaturze przedmiotu wskazuje się również na inne jeszcze kulturowe źródła dezorganizacji społecznej. Może ona powstawać w wyniku dyfuzji kultur. „Jeśli dwie grupy o różnym poziomie kulturalnym i różnym dorobku normatywnym złączą się w ścisłym współżyciu, powodując wzajemne wpływy na siebie, to w odbydwu środowiskach grozi zanik poszanowania norm, przy równoczesnej obcości norm przenikających z zewnątrz”<sup>12</sup>. Przenikanie się kultur „disparatnych” — jak pisze L. Petrażycki — powoduje proces przystosowania wstecznego, po którym następuje ogólny rozkład kultury. Skutkiem dyfuzji nie musi być oczywiście rozkład kultur. R. Linton wyraża przekonanie, że kształt współczesnych kultur w decydującym stopniu jest uformowany przez dyfuzję rozmaitych wartości, przedmiotów materialnych, wzorów zachowań<sup>13</sup>. Dyfuzja może prowadzić ku wyższym stadiom integracji. Nie uchylałoby to jednak tezy, że okresy poprzedzające osiągnięcie owego wyższego stadium może cechować nasilenie zjawisk i procesów dezintegracyjnych, jako właśnie skutków dyfuzji. Potęguje się wówczas konflikt między wartościami i normami oraz wzorami zachowań, jakie stanowią o specyfice danej kultury. Zagrożona zostaje jej tożsamość. Podobne w skutkach zjawisko może być wynikiem migracji międzykulturowej jednostek i grup społecznych, rodzącej konflikt między kulturą przybyszów a kulturą przyjmującą oraz konflikt między generacjami na tle stosunku wobec kultury przyjmującej. Nieumiejętność asymilacji rodzi zjawiska dezorganizacji, wzmacniane odrzuceniem przez środowisko przyjmujące<sup>14</sup>. Podobne, do pewnego stopnia, procesy można było obserwować w Polsce w okresie wielkich migracji ludności po drugiej wojnie światowej. Trudności integracyjne i asymilacyjne rozmaitych grup społecznych ludności napływowej i autochtonów miały swe źródła między innymi w różnicach kulturowych. Zagadnienia te szeroko omawiane są między innymi w pracach K. Kwaśniewskiego, S. Nowakowskiego, P. Rybickiego, K. Żygulskiego<sup>15</sup>. Także na Górnym Śląsku — który przez cały ten czas jest terenem zderzenia kultur, których nosicielami są przybywający tu w celach zarobkowych ludzie pochodzący z różnych stron kraju — dostrzec można czynniki osłabiające procesy integracji społecznej, mające swe źródła również w różnicach kulturowych. Ich natężenie, niegdyś silniejsze, współcześnie zdaje się odgrywać mniej-

<sup>12</sup> L. Petrażycki: *Teoria prawa*. Cz. 1. Warszawa 1946, s. 52.

<sup>13</sup> R. Linton: *Dyfuzja*. W: *Elementy teorii socjologicznych*. Warszawa 1975.

<sup>14</sup> M. Mead: *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*. Warszawa 1978.

<sup>15</sup> Zob. *Ziemie Zachodnie w polskiej literaturze socjologicznej*. Poznań 1970.

szą rolę, tym niemniej jest to nadal element potocznej świadomości, subtelnie wyznaczający granice społeczności swoich i obcych<sup>16</sup>.

Konflikt między wartościami podstawowymi może wyrastać także wskutek gwałtowności zmian wewnątrzsystemowych, na przykład zachodzących w obrębie kultury bytu. Powoduje to opóźnienie innych dziedzin kultury, na przykład kultury symbolicznej. Przypadek ten ilustruje hipoteza opóźnienia kulturowego W. F. Ogburna<sup>17</sup>. Opóźnienie kulturowe może powodować chwiejność ocen i norm, niestabilność definicji normalności i zmienność w uzasadnianiu jej obiektywności, co prowadzi do zakłóceń utartych reguł postępowania, rodzi poczucie niepewności oraz braku celowości i sensowności działań. Skutkiem tego może być na przykład alkoholizm, wzrost zachowań agresywnych jako reakcja na frustracje, tzw. choroby cywilizacyjne itp.

Kulturowe źródła dezintegracji społecznej tkwią także w wadliwym funkcjonowaniu instytucji prewencyjnych, terapeutycznych i represyjnych, których celem ma być eliminacja dezorganizacji z życia społecznego. Działania ukierunkowane na dewianta są aktem przeniesienia go z roli normalnego członka społeczeństwa do roli dewianta. Dokonuje się to w sytuacjach udratyzowanych o dużym znaczeniu symbolicznym. Na akt dewiacji składa się bowiem zarówno samo zachowanie łamiące normę, jak i określenie tego zachowania jako dewiacyjnego<sup>18</sup>. Dewiacja obejmuje więc nie tylko samo zachowanie, lecz również i jego ocenę, za pomocą której konkretne zachowanie kwalifikowane jest do kategorii dewiacyjnych. Ocena, albo jak inni to określają — „etykietkowanie”, które, jak łatwo ukazać, podlega rozmaitym fluktuacjom i jest historycznie zmienne — stanowi funkcję „społecznego” lub „instytucjonalnego” uznania szkodliwości bądź rozmiarów kosztów, jakie te czynności wywołują. W skrajnej wersji tych poglądów nazwanie i zaklasyfikowanie, ów *labelling process*, jest tworzeniem dewiacji, a szczególnie patologii: nie ma w ogóle przestępstwa poza społeczną reakcją, wyrażającą się przede wszystkim poprzez jego nazwanie i zaklasyfikowanie<sup>19</sup>. Dewiant poprzez swoje zachowania, ukazując różnice między strukturą grupy i jej wartościami, a tym co jest na

<sup>16</sup> W. Świątkiewicz: *Ciągłość i zmiana stylu życia wybranych kategorii zawodowych klasy robotniczej i inteligencji*. „Prace z Nauk Społecznych”. T. 15. Red. W. Mrozek. Katowce 1984.

<sup>17</sup> W. F. Ogburn: *Hipoteza opóźnienia kulturowego*. W: *Elementy teorii socjologicznych...*

<sup>18</sup> K. Erikson: *Notes on the Sociology of Deviance*. In: H. Becker: *The Other Side*. New York 1964.

<sup>19</sup> A. Pollner: *Sociological and Common-Sense Models of the Labelling Process*. In: *Ethnomethodology*. Red. R. Turner. Harmondsworth 1974.



zewnątrz, między dobrem a złem, odgrywa — zdaniem K. Eriksona — dramat pozwalający grupie wzmocnić poczucie tożsamości i spójności. We wcześniejszym fragmencie pracy wskazywałem na wątki dyskusyjne twierdzenia K. Eriksona o integrującej funkcji zachowań dewiacyjnych. Tu można jednak podkreślić, że istotnie uświadomienie meritum form i treści zjawisk dewiacyjnych — przede wszystkim o charakterze repulsywnym występujących w danej społeczności jako zagrożenie tożsamości kulturowej — może być ważnym czynnikiem wpływającym na dalszy tok jej dziejów.

Z badań empirycznych prowadzonych przeze mnie nad kulturowymi uwarunkowaniami dezorganizacji i patologii społecznej w starej dzielnicy mieszkaniowej wielkiego miast przemysłowego Górnego Śląska można było wyprowadzić wniosek o istnieniu trzech kompleksów czynników wpływających na natężenie i zakres zjawisk dezorganizacji patologii społecznej<sup>20</sup>.

Pierwszy to kompleks mieszkaniowy. Budynki, tzw. familoki pochodzą z przełomu wieku, są współcześnie zniszczone, zawilgocone, bez urządzeń sanitarnych; często z dopływem wody tylko do korytarza i ubikacją na podwórzu. Mieszkania są małe i względnie tanie, a czasem można w nich mieszkać bez przydziału („na dziko”). Takie warunki są w pewnym sensie atrakcyjne dla środowiska patologicznego. Architektura zabudowy dzielnicy zdaje się sprzyjać utrwalaniu zachowań dewiacyjnych. Mieszkania są nadmiernie zagęszczone, co samo przez się jest już zjawiskiem patogennym. Wyeliminowana jest sfera prywatności i intymności.

Drugi kompleks czynników łączyłbym z polityką społeczną. Jest to określenie o tyle nieprecyzyjne, iż właśnie warunki społeczne, jakie się w tej dzielnicy ukształtowały, świadczą o braku takiej polityki, jeśliby pod tym pojęciem rozumieć zespół celów i środków służących realizacji określonego pozytywnego modelu życia społecznego. W grę wchodzi takie sprawy, jak niedoinwestowanie socjalne, utrzymywanie w praktyce negatywnej selekcji mieszkańców, brak prowadzonych na szeroką skalę oddziaływań resocjalizacyjnych.

Trzecią grupą czynników są uwarunkowania kulturowe. Środowiska patologiczne wytwarzają własne, specyficzne normy i wartości oraz wzory zachowań. Dotyczą one życia rodzinnego, postaw wobec pracy,

---

<sup>20</sup> Badania te były prowadzone w ramach tematu MR. III 18, koordynowanego przez IPSiR UW, w zespole kierowanym przez prof. J. Wodza. Ich wyniki przedstawiłem w pracach: *Zjawiska patologii społecznej w starej dzielnicy mieszkaniowej i ich kulturowe uwarunkowania*. W: *Ład społeczny, normy moralne, patologia społeczna*. Red. J. Wódz. Katowice 1985; *Wymiary ładu społeczno-kulturowego*. W: *Ład społeczny w starej dzielnicy mieszkaniowej*. Red. J. Wódz. Katowice 1986.

sposobów życia, w których ważną rolę odgrywa pijaństwo i perwersje seksualne oraz agresywność przejawiająca się w wywoływanych bójkach i awanturach. Wymienione cechy stanowią oparcie dla aksjonormatywnego systemu środowiska patologicznego. System ten jest źródłem patologii zarówno w tym sensie, że podlega on reprodukcji wraz z reprodukcją biologiczną, jak również i dlatego, że wywiera wpływ na zachowania pozostałej części dzielnicy, kształtując zachowania dorosłych, ale przede wszystkim dzieci, które wyrastając w takim otoczeniu, uczą się poprzez pryzmat jego norm i wartości patrzeć na siebie i swe przyszłe życie. Aksjonormatywny system środowiska patologicznego stanowi podstawę indywidualnej i grupowej autokonceptcji, która poprzez mechanizmy socjalizacji oparte zwłaszcza na doświadczeniu i naśladownictwie utrwała patologię i sprzyja jej ekspansywności. Sprzyja temu również „starość” dzielnicy mieszkaniowej — rozumiana w sensie waloryzacji przestrzeni mieszkaniowej i w aspekcie diachronicznej trwałości patologii w tym środowisku, której przejawem są fakty międzygeneracyjnej transmisji zachowań patologicznych. Jako kulturowy czynnik sprzyjający utrwalaniu zachowań dewiacyjnych uznać trzeba także stan tzw. infrastruktury kulturalnej w dzielnicy. Nie spełnia ona nawet minimalnych warunków w zakresie organizacji życia kulturalnego, które mogłyby stanowić alternatywę liczącą się wobec ekspansywności i „atrakcyjności” patologicznego modelu życia. Cechuje się ona postępującą pauperyzacją.

Większość badanych respondentów również w oddziaływaniach kulturalnych dostrzega możliwości skutecznego przeciwstawiania się zjawiskom dezorganizacji społecznej. Polegać by to miało na nawiązaniu do pozytywnych tradycji kulturalnych środowiska, które w przeszłości było prężnym ośrodkiem kultury robotniczej. Wśród szczegółowych propozycji wysuwana jest przede wszystkim konieczność powołania instytucji, które umożliwiłyby organizację czasu wolnego. Sugerowano więc przede wszystkim zmiany w infrastrukturze kulturalnej, a właściwie stworzenie tej infrastruktury. Warto w tym miejscu zauważyć, że jeśli zaspokojenie potrzeb kulturalnych dostrzega się głównie w perspektywie struktury instytucji kulturalnych, to tym większy jest negatywny efekt społeczny i kulturowy z powodu braku albo zbyt małej liczby tych instytucji w środowisku i tym większe poczucie deprywacji kulturalnej. Z drugiej strony, aczkolwiek rozbudowanie infrastruktury kulturalnej jest pożądane, nie można go uznać za wystarczające rozwiązanie problemu, którego złożoność i wieloaspektowość jest także makrospołecznie uwarunkowana. Stąd i lokalne rozwiązania, aby były skuteczne, muszą być przeprowadzane w kontekście przemian makrostrukturalnych. Jest to na przykład kwestia decentralizacji i odbiurokratyzo-

wania mechanizmów funkcjonowania różnych instytucji kulturalnych i nastawienie ich na zaspokajanie autentycznych, a nie statystycznych i modelowych potrzeb społecznych występujących w środowisku. Spełnienie tych warunków byłoby bardziej możliwe, gdyby działalność instytucji kulturalnych oparta była nie tyle na „etatach”, ile na autentycznych i spontanicznych działaniach ludzi zaangażowanych i angażujących się w pracę na rzecz własnego środowiska. Problem leży jednak w tym, że wychowane zostały już pokolenia pozbawione możliwości i umiejętności w zakresie takich działań. Ich potrzeba niekiedy słabo krystalizuje się w społecznej świadomości. Jest to także problem o wymiarach makrostrukturalnych i nie odnosi się wyłącznie i ściśle tylko do sfery kultury. Rzecz w tym, aby negatywnym faktom społecznym i kulturowym skutecznie przeciwstawić pozytywne wartości i normy budujące życie społeczne na zasadach gwarantujących rozwój człowieka w jego godności, wolności i uspołecznieniu. Nie wystarczy bowiem stosować represje wobec dewiantów, trzeba oddziaływać na społeczne przyczyny rodzące patologię. Jeśli agresywność i punitwność społeczeństwa jest wyrazem frustracji, będącej pochodną niezaspokojenia potrzeb elementarnych, w tym także kulturalnych, to należy wprowadzić takie zmiany w systemie społecznym i jego kulturze, które by ów stan frustracji redukowały do minimum. Ważną rolę ma tu do odegrania kultura masowa oraz oparta na bezpośrednich kontaktach aktywność kulturalna. Poprzez tworzenie i upowszechnianie wartości autentycznych, a nie pozornych, poprzez propagowanie stylów życia tym wartościom odpowiadających, kultura może oddziaływać i być źródłem tworzenia i utrzymania dynamicznego ładu społecznego, którego zjawiska dezorganizacji, a zwłaszcza patologii są niewątpliwym zakwestionowaniem.

## КУЛЬТУРНАЯ ИНТЕГРАЦИЯ И ЕЕ ОБЩЕСТВЕННЫЕ ОБУСЛОВЛЕННОСТИ

## Резюме

Интеграция является формальной чертой культуры, которую можно постепенно изменять и оценивать. Культура включает в себя интеграционную способность, колеблющуюся в пределах от относительно высокой до относительно низкой интеграции. Культурную интеграцию можно анализировать как по отношению к внутренним процессам и механизмам, функционирующим в пределах категории культуры, так и охватить этим понятием совокупность связей между культурой быта, общественной культурой и символической культурой, которые решают о своеобразии и характере данного общества. Принимая, что культурную интеграцию нельзя рассматривать как механическую сумму составных элементов, я согласен с таким пониманием культурной интеграции, которое рассматривает ее как выражение плюралистического единства. Интегрированная система по своему существу предполагает возможность альтернативного выбора, вмещающегося в общепределенных рамках целости. Именно в этом состоит разнородность, которую не исключает интеграция. Интеграцию я понимаю как процесс или состояние, в котором возможно динамическое развитие системы, учитывающее разнородность направлений при сохранении консенсуса по отношению к принципу или главным принципам, определяющим границы культурного тождества. Там, где такие условия не исполнены, имеем дело или с дезинтеграцией или „сверхинтеграцией”. Сверхинтеграция означала бы своего рода унификацию, т. е. исключение разнородности и автономии направлений и предметной культуры. Это ведет к петрификации структур системы и в конечном итоге — к ее разложению вследствие утраты адаптационной способности и изменяющемуся контексту ситуации, в каком функционирует система. Следует считать (что уже сделано по отношению к другой противоположности этих процессов), что в таком случае мы имеем дело с качественно новым явлением, которое в какой-то степени является противоречием интеграции, впрочем, так же, как является ним дезинтеграция. Интеграция имеет место в таком смысле, в каком в данной системе не наблюдается дезинтеграция или сверхинтеграция.

В представленной книге акцентируется факт, что культурная интеграция — определенная величина. Это означает, что свойством общественно-культурной системы является стремление сохранить и удерживать в рамках происходящие общественные процессы, в которых над тенденцией, направленной на гармонию, не преобладают ни унифицирующие факторы, ни факторы, разлагающие систему. Следствием выполнения таких условий является динамическое сохранение системы и ее адаптационной способности. Культурная адаптация относится к связям, происходящим между элементами данной общественно-культурной системы. Этими элементами являются символы и величины, а также соответствующие им в какой-то степени образцы поведения и их результаты. Основой определения типа культурной интеграции является, по моему мнению, соотношение между элементами системы культуры. Оно может быть симметричным или асимметричным. В практике общественной жизни указанные типы интеграции (вертикальный и горизонтальный) взаимно накладываются, хотя и не исключено, что ввиду культурной специфики общества можно в нем

выделить такой тип интеграции, который был бы особенно характерным и с перспективы которого можно было бы описать культурные процессы, происходящие в данном обществе. Указанные типы интеграции охватывают разные способы интеграции — и в смысле функциональной зависимости или логико-понятийной компактности, и в смысле общности эстетических восприятий, политического стиля и экономического мышления.

Представленный в книге анализ культурной интеграции указывает на ее три измерения: символы, величина и образцы поведения. В общественно-культурной жизни — неотъемлемые целостности. Принимая это во внимание, единственно по причинам, которые облегчают рассмотрение данной проблематики со всей ее сложностью и неясностями, а также в связи с многочисленными эмпирическими исследованиями, результаты которых были источником иллюстраций, каждому из этих трех измерений я посвятил отдельную главу.

Необходимым оказалось также рассмотрение проблематики, связанной с концептуализацией понятия культурной интеграции в социологической и антропологической теории. Это предмет рассуждений первой главы.

В заключительной части я сигнализирую о некоторых основных вопросах, связанных с культурной дезинтеграцией в контексте понимания культуры как источника общественной дезинтеграции.

Представленные в этой книге замечания, критическая оценка, выводы и, наконец, попытка систематизации в связи с существующими разными социологическими теориями могут послужить, по моему мнению, исходной точкой для дальнейших теоретических решений и проектов эмпирических исследований, недостаток которых все еще заметен.

Wojciech ŚWIĄTKIEWICZ

## CULTURAL INTEGRATION AND THE SOCIAL CONDITIONS BY WHICH IT IS GOVERNED

### Summary

Integration is a formal characteristic of culture, which can be graded and evaluated. There is an integrational potential in culture which varies in the limits from relatively high to relatively low integration. Cultural integration may be understood both as relative to external processes and mechanisms functioning in the domain of culture categories and also this term can include the total of relationships between way-of-life culture, social culture and symbolic culture, which determine the individuality and essential character of the given population. Assuming that cultural integration cannot be treated simply as the mechanical sum of the component elements, I am inclined to prefer an understanding of cultural integration such as would comprehend it as a term of pluralist unity. A system integrated with its essence infers the possibility of choice of alternatives, fitting within the overall delineation of the extent of the whole. It is one this that hinges the wide variation, which integration does not exclude. I assume an interpretation of integration as process or state in which dynamic development of

the system is feasible, taking into account the heterogeneity of the elements, while maintaining the consensus as to the fundamental principle or principles which govern the limits of cultural identity. Where such conditions are not fulfilled, we have a situation of disintegration or hyperintegration. Hyperintegration would have the effect of a kind of unification, that is elimination of the heterogeneity and autonomy of the individual elements and of the subjective culture. This leads to petrification of the system structures and hence ultimately to its disintegration due to decay of the powers of adaptation to the varying situational context in which the system functions. It is necessary to assume, which has been done with reference to another pole of these processes, that in this case we are confronted with a qualitatively novel situation, as is also disintegration. Integration takes place in the sense in which, in the given system, neither disintegration nor hyperintegration occurs.

The theory of cultural integration presented in this book is accented by the fact that it is a value. This means that the characteristic of a socio-cultural system is the urge towards preserving and maintaining the specific framework of the course of the social processes, in which the tendency directed towards harmonising is not dominated either by factors unifying or factors disrupting the system. The consequence of fulfilling these conditions is a dynamic persistence of the system and maintaining of its adaptation abilities. Cultural integration can be referred to relations maintained between elements of the given socio-cultural system. These elements are symbols and values and the patterns of behaviour corresponding to them to a certain degree and their results. The basis for determination of the type of cultural integration is, in my opinion, the relation associating the elements of the cultural system. It may be symmetrical or asymmetrical. Practically speaking, in social life the distinguished types of integration (vertical and horizontal) overlap, although it cannot be excluded that due to the specific cultural traits of a population there may be distinguished in it a type of integration such as would be particularly characteristic and from the perspective of which the cultural processes taking place in the given population may be described. These types of integration distinguished here comprehend in their scope varied means of integrating, for instance in the sense of functional dependences or logical-semantic coherence, or for instance in the sense of shared aesthetic experiences, style of political or economic thinking.

The analysis of cultural integration presented in this book shows three fundamental dimensions: the dimension of symbols, of values and of values and of behaviour patterns. In the socio-cultural actuality they form an indivisible whole. Bearing this in mind, then simply for reasons of facilitating the discussion of the problem matter in all its complications and complexities, and also in view of the practice employed in numerous empirical studies whose results provide sources of illustration, each of these three dimensions is considered in a separate chapter.

It was also found to be essential to carry out an ordering of the problem matter associated with conceptualisation of the idea of cultural integration in sociological and anthropological theories. This is the matter considered in the first chapter.

Finally, I describe selected fundamental problems associated with cultural disintegration in the context of culture comprehended as a source of social disintegration.

The observations, critical evaluations, conclusions and finally the attempt at systematisation presented in this book, inspired by authors representing various sociological theories, in my opinion can provide a certain starting point for further theoretical studies and planes for empirical research, whose current sparseness is clearly evident.

BUS

KT - 8



nr inw.: BGN - 286



BG N 286/867

**ISSN 0208-6336**

**ISBN 83-226-0140-9**